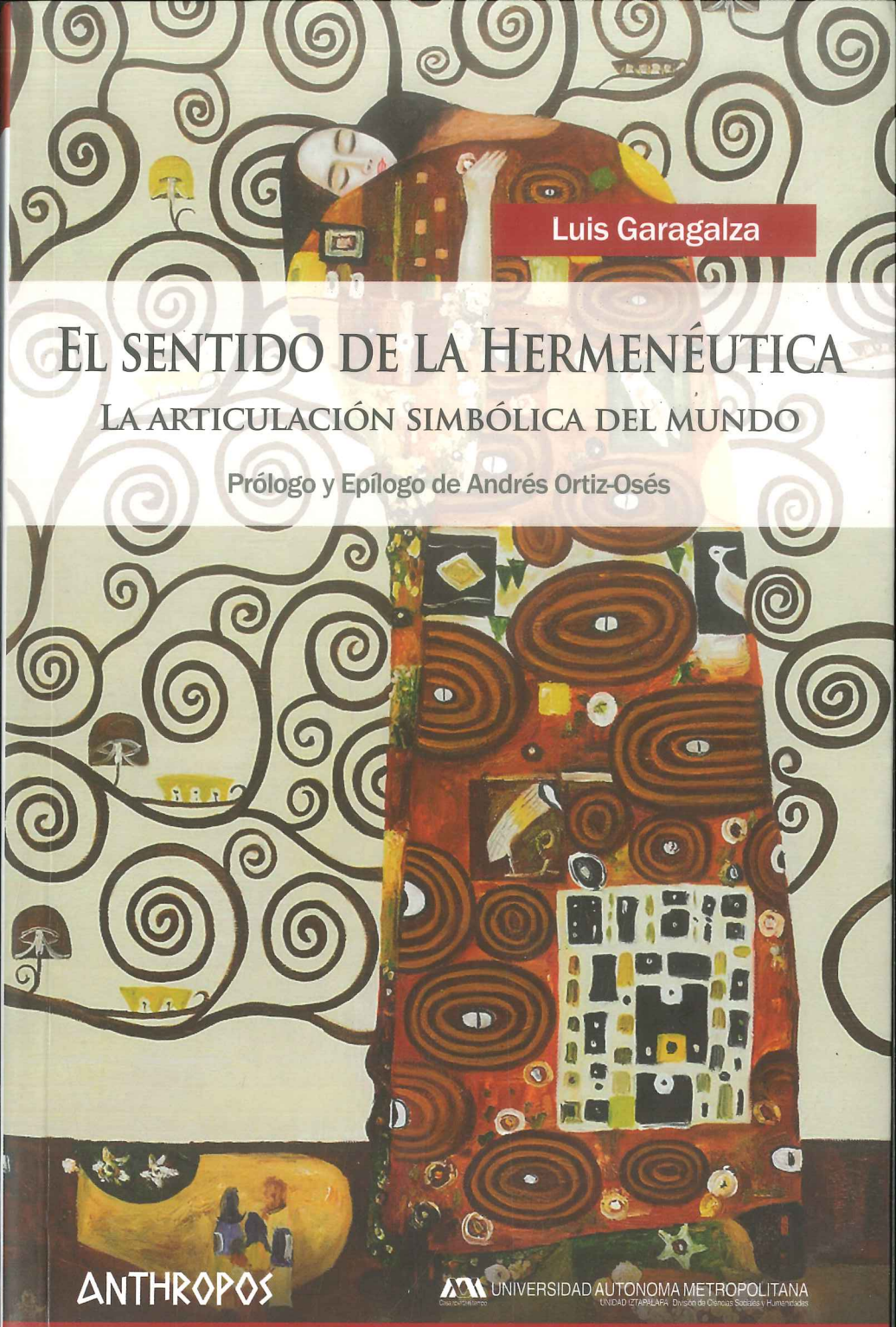

Luis Garagalza

El sentido de la Hermenéutica

La articulación simbólica del mundo

Prólogo y Epílogo de Andrés Ortiz-Osés

ANTHROPOS

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

EL SENTIDO DE LA HERMENÉUTICA

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

HERMENEUSIS

Colección dirigida por Andrés Ortiz-Osés, Patxi Lanceros y Luis Garagalza

31

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

Rector General
Salvador Vega y León

Secretario General
Norberto Manjarrez Álvarez

Director de Publicaciones y Promoción Editorial
Bernardo Ruiz López

Subdirector de Distribución y Promoción Editorial
Marco A. Moctezuma Zamarrón

UNIDAD IZTAPALAPA

Rector
José Octavio Nateras Domínguez

Secretario
Miguel Ángel Gómez Fonseca

Directora
de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
Juana Juárez Romero

Coordinadora General
del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades
Alicia Lindón Villoria

Luis Garagalza

EL SENTIDO DE LA HERMENÉUTICA

La articulación simbólica del mundo

Prólogo y Epílogo de Andrés Ortiz-Osés

ANTHROPOS

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

El sentido de la Hermenéutica : La articulación simbólica del mundo / Luis Garagalza ; prólogo y epílogo de Andrés Ortiz-Osés. — Barcelona : Anthropos Editorial ; México : Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2014
414 p. ; 21 cm. (Autores, Textos y Temas. Hermeneusis ; 31)

ISBN 978-84-15260-95-0

I. Hermenéutica I. Ortiz-Osés, Andrés, pról. y epíl. II. Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa. Div. Ciencias Sociales y Humanidades (México) III. Título IV. Colección

Portada: *Die Erfüllung* (detalle del Friso Stoclet, 1905-1909), de Gustav Klimt

Primera edición: 2014

© Luis Garagalza Arrizabalaga, 2014
© Universidad Autónoma Metropolitana - Iztapalapa, 2014
© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2014
Edita: Anthropos Editorial. Lepanto, 241. 08013 Barcelona, España
www.anthropos-editorial.com
En coedición con la Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes 3855. Ex Hacienda San Juan de Dios
14387, Tlalpan. Ciudad de México, D.F., México
Unidad Iztapalapa
Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades
San Rafael Atlixco No. 186, edificio H, Segundo piso
Colonia Vicentina, 09340 Iztapalapa. Ciudad de México, D.F., México
ISBN: 978-84-15260-95-0
Depósito legal: B. 27.666-2014
Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296
Impresión: Lavel Industria Gráfica, S.A., Madrid

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia. com; 917021970/932720447).

Para Ana, mi esposa, que sabía bien lo que es pelear por la vida y que nos dejó tras apurar todos los recursos, y para nuestros hijos Jon y Amaia, que tuvieron que aprender a acompañarla en ese su último viaje.

PRÓLOGO

Luis Garagalza es un representante destacado y significativo de la filosofía hermenéutica contemporánea, tanto a nivel nacional como internacional, una filosofía que trata de articular simbólicamente el mundo del hombre y su cultura. El autor de este importante libro que presentamos realizó su carrera filosófica en la Universidad de Deusto en Bilbao, donde otrora Ortega y Gasset cursara un año de Filosofía. La tesis doctoral de nuestro presentado versó sobre Filosofía hermenéutica (Cassirer, Gadamer, Durand), y el tribunal presidido por la catedrática Victoria Camps le otorgó la máxima calificación.

Posteriormente obtuvo la correspondiente titularidad académica y ha ejercido como profesor titular de Historia de la Filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad del País Vasco en Vitoria-Gasteiz, en el contexto del famoso Departamento filosófico organizado por Víctor Gómez Pin. Tras sus contactos europeos en Múnich, ampliará su actividad intelectual al resto de la Península y a América Latina. Entre sus obras destacan por su rigor e interés *La interpretación de los símbolos* e *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, así como la obra colectiva *Euskal mitologia / Mitología vasca*, pero además ha editado diferentes obras y escrito importantes trabajos científicos; ha colaborado en el internacional *Diccionario de Hermenéutica* y en el *Diccionario de la Existencia*; también ha realizado traducciones fundamentales de C.G. Jung, el Círculo Eranos, G. Durand y otros.

Recuerdo bien al autor de este interesante libro como alumno brillante y discípulo inteligente. Eran los años movidos de la «transición democrática», con su radicalidad política y el enquistamiento del terrorismo etarra. La filosofía hermenéutica

de signo simbólico que ya entonces yo mismo predicaba y practicaba, creo que pudo ayudarnos un poco a evitar el dogmatismo y el fundamentalismo en nombre del simbolismo y el culturalismo. En cualquier caso, rememoro aquí cómo el joven Luis Garagalza se alió con esta tarea común de mediación democrática de los contrarios, precisamente en nombre del lenguaje y su capacidad dialógica. Junto con J. Beriain y P. Lanceros contactamos con figuras relevantes de la cultura como José Luis Aranguren y J. Oteiza, G. Durand y P. Ricoeur, R. Panikkar y E. Trías, G. Vattimo y J. Grondin, M. Beuchot y S. Zabala...

Quizás la característica más notable de Luis Garagalza es su gran capacidad de racionalizar lo irracional o ilógico, y en general de articular y clarificar el mundo cultural. Su inteligencia lógica y su parsimoniosidad, su constancia y laboriosidad, le permiten ordenar el mundo en categorías que interpretan la realidad no literal sino simbólicamente, no inmediata sino lingüísticamente, no cósicamente sino estructuralmente, no abstracta sino axiológicamente.

Pienso que el autor de esta obra que presento a los estudiosos posee un gran bagaje filosófico, hermenéutico y cultural, pero sobre todo un modo o método de razonar discriminada o diacríticamente y que, sin embargo, no olvida la síntesis, es decir, el sentido. Precisamente en este libro hace lo que los demás aún no hemos sabido hacer, ofrecer el sentido de la hermenéutica, así pues el sentido hermenéutico del mundo, el cual se basa en la interpretación lingüístico-simbólica.

Nadie practica como Luis Garagalza una filosofía del logos que, como hermenéutica del lenguaje, es capaz de articular nuestro mundo cultural sistemáticamente. Ahora bien, «sistema» dice en griego conjunto o conjunción y no conjuntivitis, reunión abierta y no forzada, correspondencia simbólica y no eidética ni literal. El sistema de nuestro autor y filósofo no es un lecho de Procusto ni el Uno como unidad cerrada, sino la Unificación de las diferencias en una articulación de carácter relacional y no puramente racional, abstracta o escolástica. Por eso su brillante exposición escrita resulta diafórica pero diáfana, abierta pero articulada, sistemática pero no reductiva.

Por todo ello, su viejo profesor que soy yo mismo hoy, puede aprender aquí y ahora del aún joven profesor que es él mismo en la actualidad. Recuerdo a este respecto cómo el maestro C.G.

Jung pensaba con cierta nostalgia en que su mejor discípulo, el judeoalemán Erich Neumann, le había «superado» en la articulación sistemática de la arquetipología propia del inconsciente colectivo con sus imágenes primordiales. Por mi parte, humildemente, siento también cierta nostalgia unida a una gran satisfacción, por el hecho de que el autor de esta obra importante supere a su prologuista y epiloguista.

Sólo me resta finalmente felicitar al discípulo y colega, al amigo y confidente, al filósofo que ha logrado proyectar una hermenéutica basada en el Logos y en la lógica simbólica en cuanto lógica de los símbolos.

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS
Universidad de Deusto-Bilbao

PREÁMBULO EXISTENCIAL

Desde la atalaya de los cincuenta años la perspectiva de la vida que se contempla difiere ya bastante de la de quien se acerca a los cuarenta años, que fue cuando publiqué la *Introducción a la hermenéutica contemporánea*, y queda muy en la lejanía la experiencia de publicar un primer libro, *La interpretación de los símbolos*, al comenzar la actividad docente en torno a la treintena, al mismo tiempo que nacían nuestros dos hijos, Jon y Amaia. Mi padre solía decir que hasta los treinta se vive de ilusiones, después ya de realidades. Yo he tenido la suerte de poder vivir hasta el presente *de* la filosofía, aunque tampoco me habría importado haber podido hacerlo *para* la filosofía, como decía hacerlo Schopenhauer, gracias a su fortuna familiar.

La filosofía fue para mi una ilusión, o una especie de «desvarío» juvenil, que de alguna manera, y sin dejar de serlo, se ha convertido también en una realidad. Una realidad que nos permite subsistir (económicamente), pero también por la que vivo, y que sigo viviendo como en los inicios. Hace unos años creí que estaba perdiendo la afición a la lectura. Comenzaba a costarme mucho esfuerzo leer. Me asusté un poco, aunque por otro lado, pensaba, tampoco sería algo tan grave, pues hay muchas más cosas a las que uno puede dedicarse. Una visita a la óptica y una palabra mágica, «presbicia», acabaron proporcionándome unas gafas adecuadas con las que descubrí que no era la afición lo que estaba perdiendo, sino la vista la que se iba cansando con el paso de los años y los kilómetros de letras recorridos.

Así ha ido pasando el tiempo, y un poco también pesando, y ahora cuando uno mira al futuro se da ya cuenta de que queda menos por delante de lo que uno tiene por detrás. Pero a pesar

de que el tiempo pasa, y pasa, y pasa... (menos mal, por otro lado, pues a veces parece que se paraliza en aburrimiento o depresión, haciendo que una hora resulte como un desierto inagotable) resulta que mi interés por la filosofía, en concreto por la hermenéutica, el simbolismo y el lenguaje, ha perdurado, lo mismo que la relación de amistad que entablé en las aulas de la Universidad de Deusto, en los tormentosos y agitados años de la «transición» a la democracia, con el que era entonces profesor de la asignatura titulada Metafísica (aunque su contenido era Hermenéutica), Andrés Ortiz-Osés, a quien, siendo ahora Catedrático Emérito, acabamos de dedicar un merecido Homenaje-*Festschrift* internacional titulado *Filosofía, hermenéutica y cultura*, publicado por la Universidad de Deusto y del que tengo la satisfacción de haber sido editor. Esa amistad se extendió después con Patxi Lanceros, Josetxo Beriain y Blanca Solares, constituyendo un grupo de afinidad y un equipo de investigación ciertamente abierto, aunque un tanto anárquico (y, para bien y para mal, al margen de los circuitos oficiales de las subvenciones, proyectos, y organizaciones «bien consolidadas»), grupo que se ha ido ampliando con numerosos colaboradores que han tenido a bien participar en las diferentes obras colectivas que han seguido al exitoso *Diccionario de Hermenéutica* organizado por este grupo y nos ha permitido entrar en contacto con Mauricio Beuchot, Santiago Zabala y Michael Marder. Ha perdurado también la amistad, tejida sobre la común afición a la montaña y a atarnos a una cuerda que parece ofrecer seguridad cuando los senderos se inclinan ya tanto que dejan paso a las aristas, espolones, diedros y fisuras, con Javier Alonso, filólogo clásico en el buen sentido (es decir, abierto e interesado por el *sentido* de los textos), y compañero de la Facultad de Letras, cuya colaboración en dos de los capítulos de este libro agradezco. Agradezco también el apoyo y la amistad de Esteban Mate, Ángel, Inma, Mary y Ramon Gabarrós desde Anthropos de Barcelona.

Ha perdurado, pues, mi interés por el sentido de la hermenéutica que en una primera aproximación podríamos decir que consiste en mantener abierta la pregunta y la inquietud por el sentido de la vida y de nuestro mundo, que en principio suelen tender a ofrecérsenos, o a mí así me ocurre al menos, más bien como un sinsentido. La impresión de un sinsentido real genera la pregunta por el sentido, que no estaría dado pero sí simboliza-

do. Sinsentido (real) en convergencia, aunque asintótica, con el sentido (simbólico).

«Hermenéutica» es una bella palabra que pertenece a un campo semántico muy extenso y contiene, de alguna manera, el nombre de Hermes, uno de los dioses más simpáticos y divertidos, pese a su seriedad de ultratumba, de la historia de las mitologías. Además, a través del simbolismo, la hermenéutica conecta con lo psico-antropológico, desborda el lenguaje y se convierte en hermenéutica de la vida, de la propia existencia. La interpretación es, según Heidegger, el modo de ser del ser humano: interpretamos nuestra vida al tiempo que la vida nos va interpretando. En este círculo hermenéutico se va jugando o conjugando el destino. Hacer filosofía sería pues una forma de vida, una de las múltiples, casi innumerables, formas que admite la vida en su realización. No tiene esta actividad el alcance que uno, al enamorarse de ella candorosamente en la adolescencia, le atribuyó, creyendo que era una potencia capaz de transformar el mundo, pero con la edad no ha perdido el encanto. Madura bien, como el buen vino, si se lo cuida adecuadamente (aunque nada tiene de despreciable la frescura de un vino joven) esta «filía» por la Sofía, al menos en su combinación con la hermenéutica, generando una especie de «hermesofía».

Los estudios de la recién inaugurada licenciatura en «Filosofía pura» en la Universidad de Deusto me proporcionaron, además de lo principal, que fue el descubrimiento de la hermenéutica y de su representante simbólico, Ortiz-Osés, una buena base cultural apoyada sobre profesores como el P. Jaime Echarri, físico además de teólogo, que nos hablaba de Filosofía de la naturaleza, el P. Igal, traductor de Plotino en Gredos o José Manzana, vitoriano especialista en Fichte y aficionado a la montaña, que nos inició con rigor en la Antropología filosófica, sobre todo de tradición alemana (recuerdo el examen oral que tuve con él dos días antes de su fatal accidente en el Midi d'Osseau, en el que me otorgó con benevolencia una calificación sobresaliente).

Eran años de actividades intensas, especialmente en lo extraacadémico. En la Uni, el colectivo autodenominado «Tomate rojo» redactaba periódicamente unos carteles, escritos con rotulador sobre una pancarta de papel, en los que comentaban, con una carga irónica y humorística más que notable, la situación política y la vida universitaria y que leía, bien con amplias sonri-

sas, bien con indignación, toda la comunidad universitaria. Cada veinte de noviembre se procedía a conmemorar la muerte de Franco con una procesión que, con toda solemnidad, acarreaba una especie de féretro que se arrojaba finalmente desde el puente de Deusto a la ría, cuyas aguas, antes de la reconversión industrial que hizo desaparecer la industria pesada sustituyendo los superpetroleros de 300.000 tonelada que construían en la factoría Euskalduna por el Museo Guggenheim, tenían un color indefinible y sospechoso.

En ese mismo puente de Deusto, que en aquellos años todavía se levantaba para dejar paso a los barcos, pude participar, en el contexto de lo que entonces se llamaba «lucha por la amnistía», en una escena surrealista. Los policías llamados «grises» habían ido perdiendo terreno ante una manifestación que se había organizado de un modo más o menos espontáneo en el interior del barrio de Deusto. Reculando, los efectivos se habían alineado, defensivamente, a la entrada del puente ante una multitud desarmada aunque cabreada, y la tensión iba en aumento cuando apareció un personaje armado con un altavoz alimentado por una batería que emitió una sonora amenaza: «Grises, hemos tomado Deusto y vamos a tomar Bilbao. Disolveos o cargamos». Aunque por supuesto los grises no obedecieron la orden, ni tampoco los manifestantes cargaron, como solían hacer aquellos después o al mismo tiempo que emitían el mensaje, el regocijo fue generalizado, sospecho que también en más de uno de los que ejercían como representantes del Orden Público, y la tensión se redujo notablemente sin que la complicada situación generase daños irreparables.

Las asambleas en una repleta Aula Magna, que en la actualidad ya no existe, y los encierros en lugares tan emblemáticos como la Biblioteca central, ahora reconvertida en un magnífico Salón de Grados, en el que con bastante frecuencia solemos participar en el rito por el que un doctorando se transforma en Doctor, o el Paraninfo, se alternaban con bastante naturalidad entre las clases y las visitas a la cafetería, donde se iniciaban conversaciones teórico-prácticas, que luego se prolongaban en bares como el de Octavio, en un caserío en medio de la plaza de san Pedro, donde en una parrilla al aire libre solía asar magníficamente unos txitxarros excelentes a precios populares (Octavio, que no sé qué habrá sido de él tras la demolición del achacoso

caserío que para nosotros era símbolo de libertad, tenía a honra el haber servido uno de sus txitxarros al mismísimo Enrique Tierno Galván, fundador del Partido Socialista Popular y luego alcalde de Madrid por el PSOE). Pero dejemos esta evocación histórico-biográfica para presentar someramente mi trayectoria investigadora tras finalizar la Licenciatura y realizar los Cursos de Doctorado.

Desde que inicié la elaboración de mi tesis doctoral dirigida por Andrés Ortiz-Osés en 1982, mi trabajo de investigación ha estado, pues, centrado en torno a la cuestión «hermenéutica», que entonces todavía resultaba casi algo estrambóticó en nuestro país. Estudié la obra de H.G. Gadamer siguiendo como hilo conductor la noción de lenguaje y me fui remontando en sus fuentes más próximas, viéndome conducido a través de Heidegger y Nietzsche, hasta W. von Humboldt, Rousseau, Vico y el trasfondo del humanismo renacentista. Como resultado de este trabajo conseguí obtener una tesis que, aunque en la obra de Gadamer tiene un carácter terminal, para mí representaba un nuevo punto de partida: se trata de lo que Gadamer denomina el «fundamento metafórico del lenguaje» o el «metaforismo fundamental del lenguaje». Desde aquí me dirigí hacia la obra de otro de los autores más importantes en la producción filosófica de este siglo, E. Cassirer, quien pese a pertenecer a otra tradición había venido a desembocar, también bajo el influjo de Humboldt, en el estudio filosófico del lenguaje. Ayudándose con todo el instrumental filológico de su tiempo, Cassirer logró dejar bien asentada una concepción del lenguaje que pone de relieve su carácter simbólico en tanto que configurador de la realidad. El lenguaje queda así reconocido como una «forma simbólica» tan autónoma y fundamental como lo son, para el filósofo, el mito, con el que surge conjuntamente (separándose después) y la ciencia, cuyo desarrollo prepara.

Por lo demás, este desarrollo de la tesis gadameriana del fundamento metafórico del lenguaje con la ayuda de la teoría cassireriana de las formas simbólicas me fue conduciendo hacia un nuevo territorio, el del simbolismo, en el que la filosofía colinda con la antropología y con las ciencias humanas. Inicié la exploración de este territorio a través de la obra de G. Durand, discípulo de G. Bachelard y de C.G. Jung, quien ha acertado a dar el paso desde la filosofía y la teoría de la interpretación a la prácti-

ca interpretativa de diferentes «textos» y «contextos» culturales (mitos, literaturas, artes plásticas, etc.), elaborando una metodología propia que se está mostrando extraordinariamente fecunda tanto en sus propias investigaciones como en la de los numerosos colaboradores a los que ha servido de inspirador. En una primera fase mi trabajo se concentró en el desenmarañamiento del complejísimo entramado filosófico, que en muchas ocasiones no ha sido explicitado por el propio Durand, sobre el que se apoya su praxis interpretativa.

Esta laboriosa tarea de explicitación, que yo mismo necesitaba hacer para comprender la metodología durandiana, pudo ser llevada a cabo gracias, precisamente, al marco filosófico que había construido con la ayuda de Cassirer y de Gadamer, en el que el lenguaje-símbolo, como su dios, Hermes, procede del inframundo (mítico-vivencial) pero accede al Olimpo (conciencia solar) sin desprenderse de su proveniencia: surge conjuntamente con el mito (en la vivencia, en el mundo de la vida) pero hace posible el despliegue del *logos*, la ciencia-conciencia y la crítica. El lenguaje simbólico, al igual que el *alma*, establece una comunicación en dos direcciones que puede ser un buen modelo para la mediación radical de los contrarios. Pero veamos más concretamente lo que ofrecemos en este libro.

INTRODUCCIÓN

Pues bien, tras este preámbulo podemos decir, para entrar en materia, que nuestro *Sentido de la Hermenéutica* está articulado en torno a tres grandes ejes temáticos: el estudio de la estrecha relación que la filosofía mantiene con el lenguaje (y viceversa), la consideración y el seguimiento de la presencia del simbolismo en la filosofía y, por último, la reflexión sobre lo que de un modo muy general podemos llamar «el problema del mal».

En la primera parte pretendemos situar la sensibilidad hacia el lenguaje que ha demostrado la filosofía del siglo XX, atendiendo especialmente a la corriente hermenéutica, en conexión con la preocupación *filológica* que caracterizó a los humanistas del Renacimiento, una preocupación que no era exclusivamente filológica, ni meramente «literaria», sino radicalmente filosófica, pues se plantea que precisamente a través del lenguaje se encuentra el ser humano con la realidad, con la vida y con los otros. La preocupación por el *lenguaje* estaba en los humanistas aliada con un proyecto de renacimiento de la cultura y del alma, sofocadas por la burocracia al final de la Edad Media, así como de reorganización de la vida social y religiosa (en el caso español esta inquietud se concreta y articula en el movimiento erasmista).

Vamos siguiendo ese hilo del interés por el lenguaje a través de la filosofía moderna y nos detenemos en la figura relevante de Wilhelm von Humboldt, que es quien va a conseguir focalizarlo, aprovechando la perspectiva trascendental inaugurada por Kant, para mostrar que cada lengua contiene una determinada acepción o articulación del mundo (*Weltansicht*). Esta tesis será desarrollada en el siglo veinte por dos grandes autores. El primero es E. Cassirer que lo hace siguiendo la tradición neokan-

tiana. Este autor afirma que el lenguaje es una *forma simbólica* a través de la cual el ser humano se mantiene en relación con lo real y que tendría el mismo rango que las otras formas simbólicas (el conocimiento lógico-teórico, el mito, el arte o la historia), pero con la característica añadida de ejercer como mediador entre ellas. Por otro lado estaría Gadamer que partiendo de la tradición humanista y desarrollando tesis esbozadas por Heidegger sitúa al lenguaje en el centro de la hermenéutica, hasta el punto de que llega a afirmar que «el ser que puede ser comprendido es lenguaje».

Como Apéndice a esta primera parte incluimos un capítulo que se centra sobre la hermenéutica simbólica desarrollada por Andrés Ortiz-Osés siguiendo, y reinterpretando originalmente, algunas de las líneas centrales de esta tradición que estamos estudiando.

La segunda parte es la más extensa del libro y la más variada. Toma como hilo conductor la consideración del papel que de un modo más o menos oculto ha ejercido el *simbolismo* en la historia de la filosofía. Presentamos para empezar la tensión que media entre la imagen y el concepto, poniéndola en relación con la diferencia de funciones entre el hemisferio derecho y el hemisferio izquierdo del cerebro, y vemos cómo en la cultura occidental se ha acentuado esa tensión hasta llegar a una peligrosa contraposición en la que se celebran las virtudes del concepto y se desprecia la potencia de la imagen. Nuestra propuesta a este respecto sería la de intentar establecer una mediación, tomando en serio la potencia simbólica de la imagen y reconociendo la función configuradora que ejerce en la construcción del conocimiento y de la cultura humana en general. A continuación hacemos tres breves incursiones en la filosofía griega (en compañía, en dos de ellas, de Javier Alonso). A través de la sentencia de Anaximandro nos asomamos a uno de los símbolos más enigmáticos de la filosofía como es el de lo indefinido, infinito o ilimitado (*apeiron*). Luego, acercándonos a Sócrates, podemos detectar la presencia en la cultura griega, y también en su filosofía, de las dos fuerzas simbolizadoras básicas descubiertas por Bachofen y Nietzsche: la matriarcal-dionisíaca y la patriarcal-apolínea. El estudio de la *Poética* de Aristóteles con su noción de *mímesis* nos permite recuperar, frente a Platón, el carácter universal de la poesía, que es por ello para Aristóteles «más filosófi-

ca que la historia». Podría pensarse que Aristóteles atisbó aquí la universalidad concreta del símbolo frente a la universalidad abstracta del concepto y que «*mímesis* es *poiesis*», con lo que se nos presentaría como una de las fuentes de la noción de interpretación característica de la hermenéutica contemporánea y su capacidad recreadora.

Desde Grecia saltamos a finales del siglo XVIII en Centroeuropa para encontrarnos con el viaje en el que se embarcaron los románticos transgrediendo los límites de la razón y la cultura ilustradas para adentrarse simbólicamente en parajes «malditos», como los mares y las montañas, con lo que lograron una ampliación simbólica y trágica del modelo de racionalidad. En ese viaje se sitúa también el proyecto wagneriano del drama musical que logró seducir al joven Nietzsche haciéndole soñar con una regeneración de la cultura a través de la arcaica sabiduría de los griegos. Con Santayana, Heidegger y Castoriadis nos adentramos ya en el siglo XX y pese a las drásticas diferencias existentes entre ellos, hemos creído poder entresacar una común valoración positiva de la función del símbolo y de la potencia creadora de la imaginación, que pasaría por asumir la tragedia de la nada y del sinsentido en vez de intentar excluirlos como ha hecho clásicamente la filosofía occidental. Tras embarcarnos con el novelista, aunque filósofo de formación, Michel Tournier en la recreación no imperialista del mito de Robinson Crusoe, nos abrimos a la creatividad de este en su encuentro con Viernes.

Como Apéndice a esta segunda parte abordamos el estudio de dos de los principales representantes del Círculo de Eranos como son Jung, fundador del grupo, y el investigador de la filosofía islámica, en particular de los platónicos de Persia, H. Corbin, centrándonos en el papel que juega el símbolo en su hermenéutica. Mas con ello arribamos ya a las costas de la tercera parte de nuestro libro, la dedicada a uno de los problemas más comprometidos y delicados, a nuestro entender al menos, de la filosofía y de la propia existencia humana: el problema del *mal* y la cuestión de su articulación u asunción.

Comenzamos a este respecto con una consideración histórica del surgimiento de la cuestión del mal en el interior del pensamiento mítico, tanto en la tradición bíblica como en la mitología griega, y hacemos un recorrido por la tradición filosófica occidental, tan centrada en la cuestión del ser y sus trascendenta-

les (unidad, verdad, bondad y belleza) que, por lo general, suele olvidar o relegar a un segundo plano el problema del mal. A continuación atendemos a varios pensadores contemporáneos que examinan la problemática correlativa de la violencia en el contexto de la existencia individual y colectiva y que plantean la conveniencia de no eludir o minimizar su existencia, sino de asumirla críticamente para, de un modo u otro, intentar integrarla o conjurarla en la medida de lo posible. La consideración de la violencia nos remite a la figura de Satán estudiada por R. Girard en relación con los procesos de sacralización de la violencia mimética y con la psicología sacrificial del chivo expiatorio. Para finalizar esta tercera parte presentamos la idea de progreso y la situamos en el contexto de la tradición filosófica occidental (la metafísica del bien) para preguntar si en el proceso de globalización ha perdido el prestigio que tuvo. En este sentido consideramos que en la actualidad la tarea de la filosofía no puede consistir en potenciar la elevación por abstracción en busca del puro bien universal y luminoso, sino en auspiciar un descenso hacia la tierra y lo concreto, planteando y asumiendo que el problema del mal no es algo marginal que se puede excluir o suprimir, sino algo con lo que hay que convivir, que hay que gestionar e integrar.

I

EL DESCUBRIMIENTO DEL LENGUAJE EN LA FILOSOFÍA MODERNA

1

LA TRADICIÓN HUMANISTA Y EL LENGUAJE

1. Humanismos

Aunque la palabra «humanismo» fue acuñada en el siglo XIX en Alemania, se suele aplicar retrospectivamente al movimiento filosófico-cultural surgido en Italia a finales del siglo XIV en oposición a la metafísica aristotélica oficial de la Escolástica. «Humanista» se decía entonces no tanto de aquel que se preocupaba por los valores humanos y el bienestar de la humanidad como del que se dedicaba al cultivo de la «humanitas» (la cual quedaba simbólicamente representada por la diosa Venus), es decir, al estudio (con un interés más personal que meramente profesional) de la lengua, la historia y literatura de los antiguos (en particular de Cicerón, Tito Livio, Tácito, Plauto, Terencio, Virgilio, Ovidio, Lucrecio...). Podría decirse, pese a que no hay un sistema unitario de pensamiento común a todos los humanistas (desde Petrarca o Nicolás de Cusa a Marsilio Ficino, Pico de la Mirándola, Erasmo, Montaigne o Vico) que el humanismo se caracteriza por un desplazamiento simbólico del centro de interés desde el Cielo a la Tierra (sintomáticamente se extiende en este momento el descubrimiento de que la oposición entre ambos no es absoluta: la consecuencia de la caída de la visión tradicional-ptolemaica del cosmos con la revolución copernicana es que la Tierra no está «abajo» sino en el Cielo, ya que es un astro como las otras estrellas).

El redescubrimiento de la antigüedad pagana posibilitado por el desarrollo de la filología que permite el acceso directo a los textos en versión original, a las fuentes, ejerce un efecto escéptico-relativizador en el interior del cristianismo y desencadena un importante proceso de autocrítica teórico-práctica que no

se limita al ámbito de la filosofía sino que apunta hacia una reforma interna de la Iglesia.[1] Tal sería, en efecto, el proyecto que Erasmo compartía con Lutero y que se vio truncado con motivo de la ruptura cismática de éste y la correlativa reacción de cierre defensivo por parte de la Iglesia católica.

En el caso hispano nos encontramos con que el impulso humanista se concreta en torno a la recepción del pensamiento de Erasmo de Roterdam y la traducción y difusión de sus obras entre 1516 y 1536, año en que el impulso aperturista y crítico del movimiento erasmista comienza a ser perseguido por la Inquisición. Dicho erasmismo está representado por personajes europeístas como Luis Vives, los hermanos Valdés o Andrés Laguna que, junto a otros muchos, denuncian la discriminación sufrida por los «cristianos nuevos» o «neoconversos» en nombre de la (obsesión por la) «limpieza de sangre» que se deriva de la expulsión de árabes y judíos. En este contexto y con este sentido se ha de entender su defensa de la prioridad del «cristianismo interior» sobre la exterioridad y la literalidad así como de una «philosophia Christi» basada en la interpretación horizontal de la doctrina del cuerpo místico de Cristo que insiste en la noción de «hermandad» y, con ella, en la igualdad, libertad y solidaridad. Después de 1536 el erasmismo que fuera protegido por Carlos V en su proyecto de reconciliación entre Roma y Alemania se sumerge en una prudente semiclandestinidad por la presión de la Inquisición, pero sigue ejerciendo una influencia soterrada que se deja sentir en autores tan relevantes como Fray Luis de León, Cervantes o Gracián.[2]

Pues bien, frente a las tesis que niegan que el humanismo renacentista tenga relevancia filosófica alguna, salvo en lo que respecta al resurgimiento del platonismo, reduciéndolo a un movimiento meramente literario, cabe concebirlo, siguiendo por ejemplo a S. Toulmin, como el «trasfondo» oculto desde (y contra) el que surge la filosofía racionalista y empirista del siglo XVII y, por tanto, como el inicio mismo de la filosofía moderna. Ahora es la filosofía del siglo XVII, con Descartes a la cabeza, la que va a com-

1. A este respecto resulta paradigmático el ejemplo que apunta Barzun: la demostración filológica por parte de L. Valla de la falsedad del documento por el que el Emperador Constantino concedía a los Papas sus territorios. *Del amanecer a la decadencia*. Taurus, Madrid, 2001, p. 105.

2. Cfr. al respecto J.L. Abellán, *Historia del pensamiento español*. Espasa, Madrid, 1996.

parecer como un movimiento reactivo, por lo que podría hablarse entonces de un «contrarrenacimiento». La búsqueda de la certeza y de la verdad capaz de imponerse de un modo universal y necesario hay que entenderla como un intento absolutista de salir del caos socio-político y teológico que representaba la Guerra de los Treinta Años. Con ello se hace patente su incapacidad para aceptar la diversidad, la pluralidad y la ambigüedad, en la que los humanistas se movían cómodamente gracias a su escepticismo de fondo: en vez de asumirlas como algo natural y humano son vistas como un error o pecado que hay que superar.

El monstruo que el solar héroe-filósofo tiene que eliminar es el terrible escepticismo de aquellos humanistas como Montaigne y su amigo Enrique IV, rey de Francia, que, buscando una solución de compromiso que permitiese convivir pacíficamente a católicos y hugonotes (Edicto de Nantes), se atrevían a defender que cada cual puede tener sus propias opiniones por más que no tengan una validez universal, sino que provengan de una reflexión sincera sobre su propia vida, sobre su propia experiencia, sobre su existencia personal: «La disposición de los humanistas para convivir con la incertidumbre, la ambigüedad y las diferencias de opinión no había hecho nada —en opinión de las personas que en 1620 ostentaban algún poder político o autoridad teológica— para impedir el conflicto religioso; luego —inferían— había contribuido a crear aquel estado de cosas degenerado. Si el escepticismo nos dejaba indefensos, se imponía con urgencia la certeza».[3]

El humanismo representa, pues, una apuesta emancipadora y secularizadora por la dignidad del ser humano, que radicaría precisamente, según defiende Pico, en su libertad, otorgada por Dios a Adán antes de la caída y recuperada con la redención. Partiendo de esta autoafirmación de la libertad del ser humano y de su inserción en la naturaleza y en la sociedad, la conciencia individual (el *sujeto*, el *yo*) va descubriendo tanto su activa intervención en el proceso cognoscitivo como la eficacia de su voluntad para aplicar el conocimiento al control y la transformación de la naturaleza tanto exterior como interior. En este sentido y pese a las críticas y recelos mutuos el humanismo converge por caminos diversos con la Reforma a la hora de sustentar lo que

3. Cfr. S. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Península, Barcelona, 2001, p. 91.

podemos denominar el proyecto fáustico de la modernidad que con el intelectualismo de la Ilustración y el desarrollo de las ciencias y las artes a lo largo de los siglos XVII y XVIII desemboca en la Revolución Francesa, el proceso de industrialización, la concepción de la historia como progreso, sea en su versión liberal o marxista, y el «dominio planetario de la técnica» (Heidegger).

Pero la realidad histórica no vino a confirmar las expectativas generadas por ese proyecto. A lo largo del siglo XIX todavía podía resultar verosímil que la «liberté, egalité et fraternité» estaba extendiéndose universalmente en un proceso que finalmente acabaría con el hambre, la miseria, las guerras y la injusticia en el mundo. Pero a finales de ese siglo comienza ya a hacerse patente una profunda crisis cultural, que afecta también a los fundamentos de las ciencias, de la lógica y de la matemática.[4] Además, las tensiones económicas y sociales lejos de ir desapareciendo con el avance de la industrialización se estaban agudizando y por dos veces el corazón de Europa se desgarró catastróficamente.

¿Cabe, pues, seguir hablando de humanismo? «Sea como fuere —nos dice J. Barzun—, utilizamos con excesiva facilidad las palabras humano e inhumano, halagándonos al dar a *humano* el significado único de lo que hay de bueno en nuestra hechura o simplemente de lo que nos parece bien en ella. El historiador no puede suscribir semejante actitud, sabiendo como sabe que la crueldad, el asesinato y las masacres son algunos de los actos humanos más característicos».[5] No es de extrañar, pues, que en el siglo XX hayan proliferado los antihumanismos entendidos no como «aquella posición práctica y/o teórica que tiende a sostener un esquema de poder basado en los antivalores de la discriminación y la violencia» (según afirma en Internet un Diccionario del Nuevo Humanismo), sino en un sentido teórico que no apunta a lo que se desea para la humanidad sino a lo que sabemos de ella.[6]

4. Es en este contexto en el que Simmel acuñó su noción de la «tragedia de la cultura». F. Bayon presenta una amplificación de toda esta problemática en *La prohibición del amor.* Anthropos, Barcelona, 2004. Cfr. al respecto también E. Cassirer, *Las ciencias de la cultura*. F.C.E., México, 1965, cap. V, «La tragedia de la cultura».

5. J. Barzun, o.c., pp. 113-4.

6. «¿Creer en el hombre? Más vale conocerlo tal como es, y desconfiar de él. Pero eso no nos dispensa de la obligación de ser fieles a lo mejor que han hecho los hombre y mujeres, a lo que nos han legado, a lo que queremos

Tales antihumanismos, desde el psicoanalítico de Freud, que revela el oscuro trasfondo inconsciente que sustenta al yo y a la conciencia, o el hermenéutico de Heidegger, que usa la palabra «Dasein» (ser-ahí) para evitar usar «hombre» con su carga metafísica, al estructuralista de Lévi-Strauss, el marxista de Althusser o el nietzscheano de Foucault, tienen un carácter crítico respecto a la ingenua creencia en el ser humano, que late en el inicio de la filosofía moderna, según la cual la emancipación humanista del individuo, del sujeto consciente y de la razón respecto a las ataduras de la autoridad y la tradición había de conllevar una mejora general, no sólo material sino también moral y política.[7] Pero veamos como, a pesar de los antihumanismo, o tras ellos, cabe seguir hablando con Gadamer de un «humanismo hermenéutico».

2. **Humanismo y hermenéutica**

Al margen de discusiones metodológicas y epistemológicas, la hermenéutica contemporánea tiene a partir de Heidegger y de Gadamer un carácter primariamente filosófico: se presenta como una actividad teórica que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión de uno mismo, de los otros y de nuestro lugar en la historia y en el mundo. La comprensión no es un mero modo de conocimiento, uno de los modos de conocimiento de los que dispone el ser humano, sino su modo de ser existente: la comprensión, que siempre comporta un interpretar y/o valorar, es constitutiva de la existencia y de la praxis del ser humano. Al ser interpretado desde la perspectiva del ser humano el entorno natural adquiere una significación humana y, a la inversa, al proyectarse interpretativamente sobre el entorno el ser humano va descubriendo y realizando sus posibilidades. Pues

transmitir». A. Comte-Sponville, *Invitación a la filosofía*. Paidós, Barcelona, 2002, p. 152. Aunque desde otra perspectiva, también C. Castoriadis apunta algo similar cuando advierte contra la «catastrófica ilusión» de que el ser humano es bueno por naturaleza: «tenemos razones para luchar por una trasformación de la sociedad, por unas instituciones verdaderamente democráticas... Pero hemos de mirar de frente la realidad. Una sociedad mucho más humana es posible y deseable, pero un ser humano angelical no es ni lo uno ni lo otro». *Figuras de lo pensable*. Frónesis, Madrid, 1999, p. 231.

7. Cfr. al respecto G. Vattimo y otros, *El sentido de la existencia. Posmodernidad y nihilismo*. Universidad Deusto, Bilbao, 2007, pp. 54-59.

bien, la relevancia del lenguaje en este contexto de una filosofía (y de la correspondiente antropología) hermenéutica radica en que es el lugar, el ámbito o el medio en el que se realiza la comprensión-interpretación:

> Todo entender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y que es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.[8]

La interpretación acontece en ese ámbito o mundo intermedio (*Zwischenwelt*) que se extiende, como el mar lo hace entre la tierra y el cielo, entre el humano intérprete y la realidad del objeto-texto: es su *relación*. Interpretar no es, pues, para el ser humano, una posibilidad entre otras muchas, sino su posibilidad de ser. Si *podemos* interpretar, y también *tenemos* que interpretar (la interpretación es necesaria, aunque su modalidad sea contingente), es porque «el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje».[9] Mas como lenguaje, a su vez, significa expresión o exposición de sí mismo, resulta que ese ser que es lenguaje no es propiamente (es decir, no es de un modo absoluto, no es algo idéntico a sí mismo, macizo, estático, sólido) sino va aconteciendo, va siendo en relación a las interpretaciones en las que se expone y realiza.

Lejos de ser mera representación (*Vorstellung*), copia o reflejo de una realidad independiente de él, el lenguaje sería la «exposición» (*Darstellung*) original y originaria. Dicha «exposición» es concebida por Gadamer como realización de lo real, y para ello se toma como modelo la «escenificación» teatral y la «ejecución musical» (en las que acontece —mejor o peor— y «es» la propia obra), así como el juego y la fiesta (ambos caracterizados como sucesos en los que se realiza un suceder originario). Todas estas nociones nos remiten a una realidad dinámica cuyo modo de ser es la misma realización, a una realidad que sólo es en sus interpretaciones. Podríamos decir, pues, que si nuestro pensamiento y conocimiento se constituyen lingüística e interpretativamente es porque el propio ser es ya lenguaje. El lenguaje ocupa así en la hermenéutica el lugar que antaño ocupó el ser en la metafísica o el sujeto en la filosofía moderna y representa la mediación entre

8. H.G. Gadamer, *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 467.
9. H.G. Gadamer, o.c., p. 567.

ser humano y mundo. Se puede hablar, pues, de una «humanidad originaria del lenguaje», pero ese carácter humano que tiene el lenguaje no hace que el intérprete humano esté centrado-cerrado en sí mismo, sino que significa al mismo tiempo «la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del ser humano».[10]

Nuestro sentido común no deja de sorprenderse antes estas afirmaciones de la filosofía hermenéutica. Para él, ni la interpretación, ni, mucho menos, el lenguaje, que con la ayuda del *Diccionario de la Real Academia* concibe como el «conjunto de sonidos articulados con que el ser humano manifiesta lo que piensa o siente» tiene esa enorme relevancia. Al no saberse a sí mismo como lenguaje cristalizado o condensado, el sentido común suele dar por supuesto que la realidad es la realidad la diga el ser humano o no la diga y que, cuando hablamos, o decimos la verdad o nos equivocamos (o engañamos-mentimos). Un tal realismo ingenuo o acrítico no puede conceder al lenguaje otra cosa que un carácter secundario, derivado, exterior a un realidad independiente que existiría de por sí sin necesidad de ser dicha.

Esta primera aproximación desde el sentido común coincide en gran medida, (y no por casualidad) con la concepción del lenguaje desde la metáfora del instrumento defendida en la filosofía moderna por Hobbes, Locke y Condillac y que penetra en el presente en forma de lingüística y semiología, de conductismo y de cibernética. Siguiendo a Taylor podemos decir que esta teoría, a la que denomina «estructuradora», se elabora en conexión con la epistemología de la representación instaurada por Descartes y responde al intento de fundamentar la razón sobre una base sólida. En ella se entiende el lenguaje «dentro del marco de una imagen de la vida humana, conducta, propósitos o funcionamiento mental, que son en sí mismos descritos y definidos sin referencia alguna al lenguaje».[11] Los signos se asocian a determinados contenidos mentales que se supone ya existían previamente, pues provienen de las impresiones sensibles, y de este modo el lenguaje permite evocarlos a voluntad, con lo que el sujeto se hace con el control de procesos que de otro modo dependerían de la realidad exterior. El lenguaje tendría, según esto, una función puramente económica: evita tener que dar una serie de pasos que se podrían dar sin él.

10. H.G. Gadamer, o.c., p. 531.
11. Ch. Taylor, *Argumentos filosóficos* Paidós, Barcelona, 1977, p. 144.

Es posible, empero, ir mucho más atrás en la historia de la filosofía y detectar esta concepción devaluadora del lenguaje ya en la destemporalización del *logos* que se da en la Grecia clásica y en la equiparación de la comunicación lingüística con el intercambio de mercancías y la actuación judicial (recuérdese el significado de *categoría* como acusación).[12] Así, Platón, pese a no pertenecer al mundo de los comerciantes, acepta implícitamente esa equiparación y critica en nombre de las ideas el abuso demagógico del lenguaje por parte de los sofistas, estableciendo la distinción entre la palabra del lenguaje y la definición conceptual, entre el discurso y el conocimiento intelectual, entre retórica y dialéctica, entre *doxa* y *episteme*. Ahora el lenguaje no abre el acceso a la verdad: lo que es hay que conocerlo mediante la dialéctica, al margen de las palabras que sólo sirven para tergiversar, confundir y enredar las problemáticas. Y de este modo, afirma Gadamer, «la palabra se convierte, igual que el número, en mero signo de un ser bien definido y en consecuencia sabido de antemano».[13]

Frente a la concepción «estructuradora» que se mantiene como dominante hasta nuestros días, Taylor sitúa otra concepción a la que denomina «expresivo-constitutiva», de la que sería heredera y continuadora la hermenéutica heideggeriano-gadameriana».[14] La expresión lingüística tiene ahora un carácter creativo o configurador: no se limita a apuntar hacia o a hacer accesible algo que ya estaba ahí, sino que abre nuevas posibilidades, establece relaciones, introduce nuevos significados y valoraciones. «El lenguaje hace posible una entera gama de sentimientos, de actividades y de relaciones esencialmente humanos».[15]

---

12. Cfr. al respecto F.K. Mayr. «Hermenéutica del lenguaje y aplicación simbólica», en VV.AA., *Arquetipos y símbolos colectivos, Círculo Eranos I*. Anthropos, Barcelona, 1994.

13. H.G. Gadamer, o.c., p. 495. En la misma línea que Platón, Eriúgena afirma que «el alma racional puede perseguir el conocimiento en sí misma, lejos del sonido de la palabra hablada y del discurso pronunciado». *Patrología Latina*, vol. 122, p. 869 (citado por E. Grassi, *Vico y el humanismo*. Anthropos, Barcelona, 1999, p. 54).

14. Esta concepción constitutiva «nos proporciona una imagen del lenguaje como lo que hace posible nuevos propósitos, nuevos niveles de conducta, nuevos significados y, por consiguiente, no es explicable dentro de un marco de vida humana concebido sin lenguaje». Ch. Taylor, o.c., p. 145.

15. Id., p. 150.

Pues bien, según apunta Taylor, esta concepción «expresivo-constitutiva» del lenguaje proviene del ámbito germánico: está actuando tanto en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* de Nietzsche como en las investigaciones de W. von Humboldt, pero habría sido formulada por primera vez por Herder en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje* como una propuesta alternativa a la concepción defendida por Condillac en el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos*. Herder alude aquí al relato sobre dos niños que viven en el desierto y no disponen aún de ninguna palabra con el que Condillac pretende explicar el paso de los gritos animales al uso de la palabra con significado. Su crítica afirma que de este modo Condillac está dando por supuesto precisamente aquello que pretendía explicar, pues considera que el grito animal es ya un signo natural que se asocia a un determinado contenido mental.[16] Según esto, el lenguaje sería en realidad una prolongación o continuación del grito, que sólo añade la posibilidad de que el sujeto pueda evocar voluntariamente las ideas o los contenidos asociados a las palabras. Para Herder, por el contrario, el lenguaje inaugura un nuevo tipo de conciencia, es lo que hace posible la «reflexión»:

> El ser humano demuestra poseer reflexión si su facultad anímica actúa tan libremente que, en medio del océano de las sensaciones que le invaden, es capaz de aislar una ola, si se me permite expresarlo así, de detenerla, de dirigir sobre ella su atención y de ser consciente de estarla observando... ¿Ea! Lancemos el *eureka*. Este primer rasgo del conocimiento reflejo ha sido una palabra del alma. Con él se ha inventado el lenguaje humano.[17]

El lenguaje, primera manifestación de la libertad humana, estaría, pues, dotado de una capacidad creativa propia capaz de configurar en imágenes el caos de las sensaciones, de una fuerza poética que genera metáforas a través de las cuales lo real adquiere una primera y difusa comprensibilidad. El mundo humano se

16. Esta crítica coincide con la que formula Rousseau en su segundo *Discurso*, donde afirma que Condillac está presuponiendo la existencia de una especie de sociedad establecida por los inventores del lenguaje y la existencia del entendimiento como una facultad natural encargada de esa invención (cfr. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*. Gallimard, París, vol. III, pp. 146 y ss.).

17. J.G. Herder, *Obra selecta*. RBA, Barcelona, 2002, pp. 155-6.

inaugura con el lenguaje natural o materno que descansa no en la razón abstracta y calculadora sino en la imaginación poética.

Ahora bien, detener aquí la indagación como hace Taylor y presentar a Herder como iniciador de la tradición a la que pertenece la concepción hermenéutica del lenguaje es una opción que concuerda con la tomada por Heidegger cuando insiste en que las fuentes que sirven de inspiración a su filosofía son las de la tradición germánica. Con ello Heidegger está desmarcándose implícitamente tanto de la tradición latina como, especialmente, de la humanista-renacentista, contra la cual va a lanzar la acusación de antropocentrismo por cuanto que ubica al ser humano en el centro al presentarlo «como aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad».[18] Lejos de ser el remedio o el antídoto contra el predominio de la técnica (y la correlativa degradación y cosificación del ser humano que comporta el olvido del ser por parte de la tradición metafísica) el humanismo sería, precisamente por ese antropocentrismo que apunta al dominio del mundo y del propio ser humano, la condición que hace posible la deshumanización de nuestra existencia (y correlativamente la reducción subjetivista del mundo a mera «imagen»).

La consideración heideggeriana del ser humano como «pastor del ser» (y no mero «dueño del ente») apunta críticamente contra el humanismo en tanto que perteneciente a la tradición metafísica en la que se ha consumado el olvido del ser. Esa consideración resulta solidaria de la noción de *Lichtung*, del claro en la espesura (del ser) que representa la apertura originaria o ámbito necesario para que el ente se dé y se muestre, así como de su caracterización poética del lenguaje como «casa del ser», que se ofrece como alternativa a la concepción instrumental (asociada a esa tradición metafísica).[19]

Gadamer sigue en lo fundamental la concepción del lenguaje de su maestro Heidegger y desarrolla explícitamente toda la problemática filosófica centrándola sobre la interpretación y el lenguaje como centro en el que sujeto y objeto (ser humano y

18. M. Heidegger, *Caminos del bosque*. Alianza, Madrid, 1998, p. 87.

19. Para la *Lichtung* cfr. «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en M. Heidegger, *¿Qué es filosofía?* Narcea, Madrid, 1980. Para el lenguaje como «casa del ser», cfr. *Carta sobre el humanismo*. Alianza, Madrid, 2000 y *De camino al habla*. Serval, Barcelona, 1990.

mundo) se conjugan, se representan y se realizan efectivamente. Mantiene, pues, la crítica al subjetivismo moderno, pero ese subjetivismo no queda asociado sin más con el humanismo. *Verdad y método*, la obra fundamental de Gadamer, comienza precisamente con un apartado sobre «la significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu» en el que estudia algunos de los conceptos básicos del humanismo (*formación*, *sensus communis*, *capacidad de juicio* y *gusto*). Desde dichos conceptos se puede comprender la especificidad de las ciencias humanas mejor que desde la idea de *método* característica de las ciencias naturales y en ellos se va a apoyar Gadamer para elaborar el modelo hermenéutico con el que pretende dar cuenta de lo que de hecho ocurre cuando interpretamos. Con esto Gadamer se aleja del tajante anti-humanismo de Heidegger.

Mucho más explícito en su crítica al anti-humanismo de Heidegger ha sido otro de sus discípulos, el italiano E. Grassi, que ha presentado la polémica mantenida por los humanistas frente a la Escolástica y a la tradición metafísica como basada en una defensa y revalorización del lenguaje, la poesía y la retórica.[20] Grassi se desmarca así de la interpretación más habitual, que es la que sigue también Heidegger, según la cual el humanismo sería un movimiento cultural y literario, pero no tendría una significación filosófica propia y original salvo en la medida en que recupera y actualiza la filosofía clásica de Platón y libera la de Aristóteles de la apropiación por parte de la Escolástica. En opinión de Grassi esta interpretación podría hacer justicia a una parte de la tradición humanista, la línea platonizante encabezada por Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola, que, siguiendo el esquema tradicional de la metafísica, se centra en la determinación racional del ente y busca su fundamento por la vía de la explicación causal hasta desembocar en el ente primero y supremo.[21]

La tradición humanista no se reduce, empero, a estos dos autores, aunque sean los que más aparecen en los manuales de historia de la filosofía. El platonismo lejos de ser un rasgo carac-

20. Ernesto Grassi (1902-1991) estudió y trabajó con Heidegger durante más de diez años, siendo el editor en 1947 de su *Carta sobre el humanismo*.

21. «El humanismo platonizante no nos lleva de ninguna manera más allá de los límites del tradicional pensamiento especulativo y por ello no aporta nada nuevo». E. Grassi, *La filosofía del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 188.

terístico del humanismo sería más bien una anomalía dentro de esta tradición casi olvidada que atravesando varios siglos enlaza a precursores como A. Mussato, defensor ya en el siglo XIII de la función originaria de la palabra poética, con autores como Bruni, Poliziano, Salutati, Pontano, Alberti, Nizolio, Policiano, Erasmo o Vives hasta desembocar en la obra de Vico.[22] Esa defensa de la función originaria de la palabra poética va a provocar una auténtica subversión filosófica en virtud de la cual la ontología (elucidación racional del ente) va a ser suplantada por la reflexión sobre el lenguaje, la metáfora y la poesía como ámbitos en los que aparece originariamente el sentido de lo real. No se trataría, pues, de poner al ser humano en el centro. Lo central no sería el ser humano sino la cuestión del contexto originario, del horizonte o *apertura* en que aparecen el ser humano y su mundo, es decir, la cuestión del lenguaje.[23]

El lenguaje no se limita, como pretendía la tradición metafísica, a la función de expresar la determinación racional de los entes, sino que permite, en su vinculación con la metáfora, que lo real se abra en su significado para el ser humano, en su significación humana.[24] Mientras que el pensamiento metafísico concede la primacía a la cuestión de la verdad (adecuación), la lógica y al intelecto, la tradición humanista reconoce el alcance filosófico (del problema) de la palabra y de la retórica:

> No es la antropología o la filosofía platónica lo que caracteriza la problemática fundamental y específicamente *nueva* del Humanismo, sino la cuestión de la respuesta existencial a la interpelación del ser, por obra de la cual adquiere el ente su diverso significado en consonancia con la respectiva situación concreta. Este problema será dilucidado en y a través de la palabra, y no por medio de la definición racional del ente.[25]

22. En el contexto hispano se podría citar la importancia de la crítica cultural erasmista que pese, a la represión inquisitorial, impregna lo mejor de la literatura del siglo XVI, llegando a colorear la personalidad de Don Quijote (cfr. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa Calpe, Madrid, 1979).

23. Cfr. E. Grassi, *Vico y el humanismo*. Anthropos, Barcelona, 1999, p. 98. «El lenguaje es considerado en la tradición humanista como el ámbito originario en el que se ha de dar una respuesta a cuanto nos plantea una interpelación existencial, una exigencia». E. Grassi, *La filosofía del humanismo*, o.c., p. 112.

24. E. Grassi, *Vico y el humanismo*, o.c., p. 149.

25. E. Grassi, *La filosofía del humanismo*, o.c., p. 180. Cfr. así mismo p. 112.

En este «humanismo no metafísico» la reflexión filosófica no comienza con la *ontología* sino con la *filología*.[26] Mientras que la ontología persigue una elucidación racional del ente que en la definición capta su esencia con el concepto y fija su significado haciendo abstracción de tiempo y lugar, la filología humanista interpreta la significación de las palabras en cada contexto concreto. La filosofía humanista no comienza en la realidad (ni tampoco en el sujeto): comienza por la consideración del lenguaje, pues es precisamente en y a través de la palabra, a la base de la cual se encuentran la metáfora y el ingenio, como el ser humano se encuentra con la realidad y con la vida, confiriéndoles un cierto sentido humano.

Pues bien, según Grassi, la *Ciencia nueva* de Vico sería una reelaboración de la tradición humanista en busca de un modo de conocimiento alternativo al propuesto por la tradición metafísica y por el racionalismo cartesiano que, pese a sus diferencias, tendrían en común el hecho de levantarse sobre la distinción tajante entre el discurso retórico-patético, que queda privado de carácter cognoscitivo, y el discurso lógico-racional, propuesto como fundamento de la actividad filosófica. Vico pretendía superar ese dualismo de *logos* y *pathos* mediante el reconocimiento de que la filosofía no se reduce a la *crítica*, ese proceso racional que partiendo de una verdad primera deduce las consecuencias implícitas en ella o emite un juicio, sino que incluye también la *tópica*, que sería precisamente la actividad ingeniosa que encuentra o inventa las premisas originarias (y, por tanto, indeducibles). *Crítica* y *tópica* serían ahora dos facetas de la filosofía, pero la primacía la tiene la tópica (y con ella el ingenio, la metáfora, la palabra poética que está a la base de nuestro lenguaje). La *inventio* precede a la *demonstratio*.[27]

La *Ciencia nueva* no estudia la naturaleza, que según el principio *verum et factum convertuntur* sólo conocemos en la medi-

26. Se puede recordar aquí el intento por parte de Humboldt de aplicar la filosofía trascendental al estudio del lenguaje (cfr. *infra*).

27. «Y como naturalmente primero es el descubrir y después el juzgar las cosas, así convenía a la infancia del mundo ejercitarse en torno a la primera operación de la mente humana, cuando el mundo tenía necesidad de todos los descubrimientos para las necesidades y utilidades de la vida, todos los cuales se realizaron antes de que llegaran los filósofos». G.B. Vico, *Ciencia nueva*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 360.

da en que somos capaces de re-producirla experimentalmente, ni persigue la definición de los entes mediante el concepto: indaga en el devenir del mundo humano en el que lo real se humaniza y lo humano se realiza. Lo que se considera aquí no es el problema lógico de la verdad como correspondencia, sino la cuestión del surgimiento del mundo histórico, de la aparición de lo real ante un ser humano que tiene unas concretas necesidades materiales, psíquicas y espirituales. Dicho surgimiento o aparición se daría en medio de la actividad ingeniosa y del uso metafórico del lenguaje que pone en relación y descubre semejanzas entre cosas separadas y en principio distintas, pero que son iguales en lo que respecta a satisfacer una determinada necesidad, siendo el trabajo el encargado de establecer la pertinencia o no de esas relaciones postuladas de un modo fantástico. Nos encontramos así ante una experiencia fundamental del ser humano: la experiencia de la inseguridad, la extrañeza, la ausencia de un significado unívoco y la necesidad de tener que elegir entre diversas posibilidades (con la angustia y el miedo como correlatos psicológicos). Alienado de la unidad originaria de la naturaleza, el ser humano experimenta la ausencia de un código biológico unívoco que conecte sus necesidades y los medios de satisfacerlas, viéndose impulsado a vivir en su propio «mundo», que surge del ingenio y se sustenta en el lenguaje.[28]

Grassi considera que en este planteamiento de Vico se recoge todo el esfuerzo humanista por superar la filosofía (sea escolástica o cartesiana) que pretende deducir la realidad a partir de un fundamento apriórico. Dicho esfuerzo apuntaría en la misma dirección que la crítica heideggeriana de la metafísica que se expresa en su itinerario en pos del lenguaje, en su defensa de la prioridad de la palabra poética y en la tesis de que el problema originario de la filosofía no es el de la verdad (en tanto que adecuación entre los entes y el pensamiento) sino el del claro (*Lichtung*) en el que el ser de lo que es llega a abrirse, se revela o aparece.

---

28. Cfr. E. Grassi, *Vico y el humanismo*, o.c., pp. 29, 36 y 131-3. «El lenguaje no es la causa del distanciamiento, de la dualidad sujeto-objeto, sino su consecuencia. Esto explica su tarea de restablecer la unidad perdida de una manera nueva... Pues al lenguaje le corresponde reparar el *aislamiento* de los objetos vitales frente al sujeto y establecer una *simploké*, una conexión de sujeto y objeto mediante la palabra». E. Grassi, *El poder de la fantasía*. Anthropos, Barcelona, 2003, p. 235.

«Hemos subrayado —afirma Grassi— el paralelismo entre el pensamiento de Heidegger y la tradición humanista, no para interpretar a ésta en términos de un existencialismo heideggeriano ni para, a la inversa, forzar a la teoría heideggeriana del *ser-ahí* a entrar en una tradición que el mismo no conoció y a la que malentendió cada vez que se refirió a ella. Mi objetivo era establecer una marco histórico en el que se nos pueda volver visible la relevancia actual de los problemas del humanismo».[29]

Siguiendo la línea abierta por Grassi, F.J. Martín ha llevado a cabo una interpretación del *raciovitalismo* de Ortega y Gasset que saca a la luz su pertenencia a la tradición humanista (aunque no sea una pertenencia consciente, pues Ortega piensa su filosofía sobre todo en relación con la tradición germánica). La crítica orteguiana a la *ratio* en tanto que desligada de la realidad radical de la vida, su reflexión sobre la *circunstancia*, su atención a lo concreto y singular, su utilización (aunque sólo sea con una intención pedagógica) de la metáfora, su búsqueda juvenil de una nueva filología (filosófica), su reflexión sobre el lenguaje al hilo de la distinción entre el *decir* (del individuo creador que expresa de modo auténtico su intimidad) y el *hablar* (estereotipado, fraseológico, del hombre-masa), su voluntad de estilo... son algunos de los aspectos que Martín examina para mostrar que, pese a no sospecharlo Ortega, «su programa raciovitalista recoge temáticamente una buena parte de las exigencias que reclamaban para la filosofía los humanistas».[30]

Siguiendo así mismo a Grassi, A. Melzer-Titel ha atinado a situar también la hermenéutica simbólica de A. Ortiz-Osés en este contexto latino-mediterráneo de la tradición humanista, en la que se habría inspirado para elaborar algunas de las nociones básicas de su filosofía como, por ejemplo, la de *sensus* (y su derivado con-sentimiento) que se combina, pese a su contraposición, con la de *ratio* para generar una «razón afectiva» en nombre de la cual revisar críticamente el Ser ontológico de la metafísica clásica, que dice explicación, intelección y ver-

29. E. Grassi, *Vico y el humanismo*, o.c., p. 112.

30. F.J. Martín, *La tradición velada. Ortega y el pensamiento humanista*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 106. Pese a adscribir de este modo a Ortega en la tradición humanista F.J. Martín afirma que el raciovitalismo sigue siendo un racionalismo, en el que finalmente «la vida queda como entre paréntesis, suspendida, pues lo que predominará de ella es su *logos*». Id., p. 100.

dad, por el Estar anímico-axiológico, que dice implicación, afección y sentido:[31]

> El sentido, afirma Ortiz-Osés, comparece como un significado con un plus de significación humana, así pues, como un significado simbólico.[32]

Ese plus de significación humana que anima y ahueca simbólicamente nuestra realidad se articula primariamente en el lenguaje natural, que es un lenguaje no exclusivamente lingüístico, formal o puro, sino entremezclado con lo prelingüístico (visual, gestual, tonal, etc.), cargado de connotaciones y metáforas, simbólicamente impregnado. Se trata de un lenguaje poroso en el que se filtra lo personal, lo anímico, lo emocional, lo inconsciente, lo material. En el interior de este lenguaje la comprensión humana es primariamente interpretación simbólica del sentido, siendo el sentido no algo dado (objetivamente), ni tampoco puesto (subjetivamente), sino algo interpuesto (como el lenguaje): «asunción del sinsentido», «remediación simbólica de la fisura o escisión real».[33] En la filosofía de Ortiz-Osés la propuesta humanista adquiere así una coloración simbólica y se concreta en la búsqueda de la coimplicación de los contrarios. Se trata de un *tercer humanismo* (Th. Mann) «que tercia entre la ilustración y el romanticismo, la razón y el corazón, el espíritu y la vida».[34]

Pues bien, para concluir este apartado diremos que, pese a Heidegger, la hermenéutica actual podría ser vista como la resurgencia en la posmodernidad del impulso humanista que latía en los inicios de la modernidad.[35] Este humanismo posmoderno

---

31. Cfr. A. Melzer-Titel, *Modernität des Südens*. Deutsche Universitätsedition. Ars et unitas, Leipzig, 2003; así como B. Solares, *El dios andrógino*. UNAM, México, 2002.

32. A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*. Anthropos, Barcelona, 2003, p. 114.

33. Id., pp. 32 y 34.

34. Id., p. 116. Th. Mann defiende un «humanismo del porvenir» que «mantendrá con las fuerzas del inframundo, de lo inconsciente, del *ello*, unas relaciones más atrevidas, más libres y serenas, más maduras artísticamente de las que pudo mantener una humanidad como la actual, acosada por la angustia neurótica y por el odio nacido de ella». Th. Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Alianza, Madrid, 2000, p. 197.

35. S. Toulmin defiende que el humanismo habría marcado el inicio de la filosofía moderna mientras que el siglo XVII se habría caracterizado por acabar

asume la (auto)crítica moderna de la razón pura y abstracta que descubre sus propios límites en el vacío de lo tecno-instrumental y se propone sumergirla en el lenguaje natural o materno insólidamente fundado en lo metafórico-simbólico, en la ambigüedad y la apertura del mundo de la vida, en la creatividad afirmadora del sentido (de un sentido débil o «infirme» por cuanto que necesita ser afirmado por nosotros). La razón pura queda así reconvertida en razón lingüística, deja de ser exclusivamente racional para volverse «razonable» (Toulmin), pierde universalidad, necesidad, rigor, exactitud y claridad... pero, en contrapartida, se torna en razón humana.

3. El humanismo trágico en la posmodernidad: M. Maffesoli

La crisis general por la que atraviesa la cultura occidental es vista por M. Maffesoli como un síntoma de que estamos viviendo un cambio de paradigma: el paso de la modernidad a la posmodernidad. «Lo que llamamos la *crisis* no es otra cosa que el hecho de que una sociedad entera ya no tenga conciencia de los valores que la constituyeron y, en lo sucesivo, no tenga más confianza en esos mismos valores.»[36] Los valores culturales sobre los que se levantó la modernidad considerándolos absolutos y universales han quedado relativizados y han perdido el prestigio que los mantuvo vigentes durante varios siglos. «El trabajo como realización de uno mismo, la política como expresión natural de la vida en sociedad, la fe en el futu-

---

con la tolerancia humanista en nombre de la certeza y por iniciar la construcción de la nueva *cosmópolis* basada en la estructura formal de la física matemática. Este movimiento reactivo se consolida como un poderoso «andamiaje» cultural y encuentra su plasmación política en la idea del estado-nación. La tarea de desmontar ese andamiaje se inicia a mediados del siglo XVIII, pero ofrece enormes dificultades y aunque en varias ocasiones pareció ser inminente su demolición definitiva, sigue siendo una tarea pendiente, cuya realización nos permitiría «recuperar la sabiduría humanista del Renacimiento sin perder al mismo tiempo las ventajas conseguidas durante los trescientos años en que la vida intelectual estuvo dominada por la filosofía cartesiana y las ciencias exactas». S. Toulmin, *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Península, Barcelona, 2001, p. 243.

36. M. Maffesoli, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 95.

ro como motor del proyecto individual y social, todas esas ideas que estaban en la base del *contrato social* moderno ya no se experimentan como evidencias y ya no funcionan como mitos fundadores».[37]

La modernidad que creyó en el poder de la desmitificación para conquistar y dominar la realidad exterior e interior ha quedado a su vez desmitificada: tras llevar a cabo el «desencantamiento del mundo» (M. Weber) ha acabado desencantándose a sí misma, perdiendo el entusiasmo y la vitalidad que la animaban, burocratizándose y generando aburrimiento, cansancio, depresión.[38] Sus instituciones y sus sistemas de interpretación ya hace tiempo que perdieron la coherencia que les llevó a imponer su autoridad superando cualquier obstáculo o resistencia y, ahora, por las fisuras cada vez más numerosas, hacen agua. Estamos ante un ciclo que se acaba, afirma Maffesoli, «el ciclo inaugurado por la consagración del bien como valor absoluto».[39]

La modernidad estaría, pues, haciendo agua. Pero este «hacer agua» no ha de ser entendido sólo en el sentido marinero, como amenaza de que en caso de no cerrar la vía de agua el barco se vaya a pique y, por tanto, todo acabe. Maffesoli hace otra lectura mucho más positiva, pues entiende el agua desde la metáfora agraria de la fertilidad. El agua sería ahora «lo otro» que la modernidad triunfante había despreciado, excluido y apartado: representaría a lo bárbaro, lo primitivo, lo irracional, lo oscuro, la pasión, la muerte, el mal. «El relativismo moral, el sincretismo religioso, el cuidado del cuerpo, el hedonismo tribal, la indiferencia política, en pocas palabras la saturación de los valores universales, todo esto puede ser comprendido como

37. M. Maffesoli, *Elogio de la razón* sensible. *Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Paidós, Barcelona, 1997, p. 260.

38. Desde una perspectiva diferente B.-Ch. Han coincide con el diagnóstico de Maffesoli. Han defiende que el desencantamiento provoca la búsqueda obsesiva de lo positivo, del rendimiento, del éxito, con lo que cada uno se convierte en su propio explotador. El eros agoniza en la sociedad del rendimiento que sólo quiere más de lo mismo: no puede, por ese exceso de positividad, ejercer su función mediadora de apertura al otro, a lo otro (cfr. B.-Ch. Han, *La agonía del Eros*. Herder, Barcelona, 2014).

39. M. Maffesoli, *La part du diable. Précis de subversion posmoderne*. Flammarion, París, 2002, p. 14 (en la tercera parte de este libro volveremos sobre esta cuestión al tratar el tema del mal).

la afirmación de una alteridad fecundante que el racionalismo moderno había creído evacuar definitivamente».[40]

La entrada del agua es, por tanto, un retorno, el retorno de lo reprimido, y tiene algo de inquietante, pues pone en cuestión, por su carácter anómico, el orden establecido. Pero lo anómico puede ser visto también como indicio del surgimiento de un orden distinto. Por ello ese retorno además de inquietante resultaría también prometedor: es anuncio de transformación. Al humedecerse la modernidad va perdiendo solidez, sus estructuras se van ablandando, se tornan más flexibles, más débiles. Pero además de este efecto ablandador el agua actúa también combinándose con los diversos componentes, de tal modo que lo que tiene lugar es una transformación global, un cambio en el propio paradigma que genera tanto los modos de representación como los modos de comportamiento. Podría decirse que lo que está ocurriendo, lo que estamos viviendo, es un cambio matricial, una transformación en la matriz, en ese hueco o vacío en el que se elabora lo que va a ser.

En el comienzo de la modernidad, o de la posmedievalidad como también la llama nuestro autor, se puede detectar el ascetismo de la ética protestante que hizo del trabajo un estilo de vida que va mucho más allá de lo puramente económico hasta convertirse en un valor central capaz de dotar de sentido a la vida. En virtud del trabajo el sujeto moderno adquiere un notable dominio de sí y del mundo y se convierte en un individuo autónomo que establece a voluntad contratos con otros individuos también autónomos y soberanos. Ese individuo trabajador, ascético, encuentra en el concepto el instrumento de conocimiento adecuado a sus necesidades, pues le permite separar, hacer distinciones claras y establecer rígidas clasificaciones sobre las que levantar un orden racional que sería la versión secularizada de la divinidad patriarcal veterotestamentaria. «La realidad deja de ser una globalidad que hay que coger como tal, como se vive, o se deja ver, y se convierte en una entidad abstracta que hay que pulir en función de un objetivo lejano».[41]

---

40. M. Maffesoli, *La part du diable. Précis de subversion posmoderne*, o.c., pp. 126-7.

41. M. Maffesoli, *Elogio de la razón* sensible. *Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, o.c., p. 58.

De este modo el aquí y el ahora es sacrificado en aras de un futuro en el que el *deber ser* será de hecho. Ese futuro ya no se sitúa en el más allá, en la eternidad, como anunciaba el cristianismo, sino en el interior de la historia, y el camino que nos conduce hacia él se llama *progreso*. «De la Ciudad de Dios a la sociedad perfecta se encuentra siempre la misma tensión: se trata de movilizar las energías individuales y sociales para realizar un perfeccionamiento, una *parousia* que evacue la parte oscura de lo humano».[42] Maffesoli descubre así un cierto pelagianismo secularizado en la base de la modernidad. Negando la existencia del pecado original Pelagio negaba también la necesidad de la gracia para alcanzar la salvación: la «sola fe» puede limpiar nuestro pecados y la fuerza de voluntad, auxiliada por el ascetismo, basta para realizar el ideal de virtud.

Gracias a la capacidad de abstracción el individuo moderno rompe sus vínculos naturales: toma distancia afectiva respecto a sus semejantes, se aleja de la naturaleza, reduciéndola a objeto de explicación mecánica, y se desconecta incluso de su propio cuerpo. En este sentido el *cogito* cartesiano representaría bien el paradójico punto de partida de modernidad: un yo solipsista o encerrado en sí que desde sus propias representaciones mentales pretende alcanzar la realidad extramental: busca entrar en relación con lo otro de sí (el mundo y el prójimo) y para ello se ve obligado a demostrar su existencia.

Surge así una nueva forma de conocimiento que proporciona un poder con una magnitud nunca antes alcanzada por la humanidad. El precio a pagar no parece, en principio, muy elevado: basta con que el pensamiento se reafirme en el principio de no contradicción y acepte, en consecuencia, que el tercero intermedio queda excluido (*tertio excluso*). Basta con esta «pequeño» sacrificio de lo que está entre los opuestos, de aquello en lo que los opuestos coinciden, para que las distinciones adquieran la nitidez suficiente como para generar ese nuevo conocimiento que es al mismo tiempo nuevo poder. Hay, además, precedentes significativos en la propia tradición occidental. Tenemos, por el lado griego, la prohibición parmenídea de afirmar que el no-ser es y, por el lado judeo-cristiano, el relato según el cual en el comienzo Dios separó la luz de las tinieblas y en el Juicio Final el Hijo del

42. M. Maffesoli, *La part du diable. Précis de subversion posmoderne*, o.c., p. 36.

Hombre separará las ovejas de los cabritos.[43] En los dos casos el proceso acaba con la denegación de una parte por la otra, es decir, en un monismo totalizador. Así, en la perspectiva de Parménides el devenir queda condenado a no ser y en el cristianismo agustiniano el mal comparece como una «privación de bien».

Pero cuando valoramos esta situación desde nuestro presente instalado en la crisis, que según Maffesoli señala un fin de ciclo, resulta que el precio pagado por la modernidad no fue tan reducido. La exclusión del tercero al ser llevada hasta sus últimas consecuencias acaba bloqueando los procesos naturales que hacen posible el mantenimiento del equilibrio individual, social y cósmico-ecológico. En ausencia del tercero los opuestos se disocian contraponiéndose de un modo que sólo puede saldarse con la imposición de uno de ellos sobre el otro denegado. Así, podría decirse que la modernidad excluye (o vende) el alma, que es precisamente la instancia intermedia entre el cuerpo y el espíritu, y de este modo queda desanimada, debatiéndose entre un empirismo sensacionista puramente mecánico y un racionalismo puramente abstracto y no menos mecánico. La sabiduría popular, el sentido común y la misma experiencia de la vida quedan así desacreditados, puesto que «nos enseñan que *siempre se da lo tercero* (*tertium datum*), que resulta imposible basarlo todo en una discriminación estricta y que la vida es, en sus diversos aspectos, un movimiento perpetuo en el que se expresa la unión de los contrarios».[44]

La tendencia humanista, con su característica apertura y tolerancia basadas en el suave escepticismo de la *docta ignorantia* (Nicolás de Cusa), que impulsa en el Renacimiento el surgimiento de la modernidad, acaba concretándose en un humanismo totalmente ilustrado incapaz de reconocer la significación de la sombra, de la ambigüedad y de la pasión para la vida hu-

---

43. Cfr. Gn 1, 4 y Mt 25, 32. Cabría empero otra interpretación del Juicio Final como la que encuentra Ortiz-Osés en la obra de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina: aquí el Cristo que avanza con gesto más de calma que de condena no ejerce propiamente de separador sino más bien de medio/mediación que pone los contrarios en un proceso de circulación que tendría un carácter regenerativo. Cfr. A. Ortiz-Osés, *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*. Editorial San Esteban, Salamanca, 2000; así como su artículo «Hermes-Cristo: Miguel Ángel», en el *Diccionario de la Existencia*. Anthropos, Barcelona, 2006.

44. M. Maffesoli, *Elogio de la razón* sensible. *Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, o.c., p. 36.

mana y lanzándose a un proyecto de emancipación concebido como la apoteosis de la luz, de la razón universal, del bien y del progreso. Así, el hombre moderno puede comparecer como un héroe armado con su espada y su lanza que se dispone a mantener un combate a muerte contra el dragón.

Pues bien, es este humanismo heroico-ilustrado ya denunciado por Nietzsche, Heidegger y los estructuralismos (y la concepción a él asociada del individuo como entidad dotada de una identidad férreamente definida) el que se encuentra en trance de disolución. Así Maffesoli apunta que en la vida cotidiana el individuo está perdiendo su fortaleza y que este debilitámiento, podría hablarse de una «feminización», permite que el sujeto se exprese como «persona». «El individuo es causa y efecto de la lógica de la identidad. Dueño de su historia, capaz de construir con otros individuos autónomos la historia del mundo, ha sido educado para ejercer una función en las instituciones programadas por la sociedad. La persona, por el contrario, posee múltiples identificaciones, sus máscaras (*persona*). Estructuralmente dependiente de los otros (heteronomía) se contenta con ejercer roles en los conjuntos afectuales que son las tribus».[45] La unidad monolítica del in-dividuo deja paso a la «unicidad» de la persona que no excluye la pluralidad. La persona posmoderna mantiene tensionalmente reunidas sus múltiples facetas, componiéndolas en un proceso de equilibramiento orgánico.[46]

El héroe depone sus armas y, al acercarse sin ellas al monstruo, descubre que se puede tratar con él. «El monstruo es la metáfora de lo *otro* que está, escondido, en cada uno de nosotros».[47] Frente al clásico «Je suis toujours moi-même et mon cœur n'est point autre» (Corneille) ahora el monstruo de la alteridad está, como atisbó Rimbaud («je est un autre»), en mi propio interior: de lo que se trata es de cómo componérselas con él. Para esto no sirve la razón abstracta. Y buscando posibles alternativas, Maffesoli alude, entre otras, a dos elementos provenientes de la tradición hispana: la *razón vital* propuesta por Ortega y

45. M. Maffesoli, *La part du diable. Précis de subversion posmoderne*, o.c., p. 119.

46. Cfr. M. Maffesoli, *Elogio de la razón* sensible. *Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, o.c., p. 110.

47. M. Maffesoli, *La part du diable. Précis de subversion posmoderne*, o.c., p. 208.

Gasset y la *gramática parda*. El raciovitalismo orteguiano es un planteamiento filosófico que pretende, evitando la clásica contraposición entre la razón y la vida, «practicar el acto de conocer y al mismo tiempo captar las pulsiones vitales, saber y poder comprender la existencia».[48] La expresión *gramática parda*, por su parte, alude a un saber para desenvolverse en la vida, a una astucia y picardía que no se adquiere en los libros ni en las academias, sino en la escuela de la calle y en el trato con la gente.[49]

¿Significa esto el fin del humanismo y la recaída en lo inhumano? Maffesoli diría que no, que en todo caso se podría hablar de un oscurecimiento trágico del humanismo ilustrado, que ahora se vuelve *pardo*. En este sentido el humanismo posmoderno es un humanismo *integral* que no se limita a valorar una dimensión parcial del ser humano sino que busca afirmarlo en su totalidad, con sus luces y sombras: un humanismo trágico que «sabe reconocer la parte del diablo».[50]

Mientras que el humanismo ilustrado, siguiendo la tradición platónico-agustiniana, se limitaba a explicar (dramáticamente) el mal (oscuridad) como mera ausencia del bien (luz), el humanismo integral que pugna por abrirse paso en la posmodernidad buscaría implicarlo (trágicamente) como un factor más en el juego de la realidad que, en la medida en que se asume y se conjuga, puede integrarse homeopáticamente en el interior de la vida.[51] «Se trata de una táctica, individual o social, totalmente alternativa a la que ha prevalecido en el mito progresista, sea el del mesianismo judeocristiano o el de las teorías de la emancipación modernas. En este mito la *superación* dialéctica del mal era la condición de posibilidad de la realización individual o de

48. M. Maffesoli, *Elogio de la razón* sensible. *Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*, o.c., p. 75. De Ortega se puede consultar *El tema de nuestro tiempo*. Revista de Occidente, Madrid, 1976.

49. Lo pardo de esa gramática parece ser que alude al color de la capa que usaban los campesinos, mientras que la de los ciudadanos era negra. Alude, pues, a lo elemental y sencillo pero también a lo basto y zafio, a las dimensiones más silvestres del ser humano. Cfr. La Bitácora de J.M. Romera en http://romerablogalia.com/historias/30314.

50. M. Maffesoli, *La part du diable. Précis de subversion posmoderne*, o.c., p. 23.

51. A este respecto Maffesoli trae a colación la siguiente cita de P. Valéry: «Pesé todo. El peso total es nulo. Hice el bien. Hice el mal. Vi el bien salir del mal; el mal del bien». M. Maffesoli, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 114.

la construcción de una sociedad perfecta. Ahora se esboza una postura nueva, personal y *tribal*, que consiste en la aceptación del mal por lo que es: un elemento estructural de lo que se da en el mundo en sus diversas modulaciones».[52]

No se trataría, obviamente, de sustituir la celebración metafísica del bien por una celebración del mal. La aceptación del mal tiene algo de inmoral, va más allá de la moral, entendiendo como hace Maffesoli que la moral es un saber proveniente del super-yo, de la conciencia colectiva, con una pretensión de validez general, universal, aplicable en todo lugar y en todo momento, pero responde a una ética concreta (*cum-crescere*: crece con lo que le rodea), arraigada en la propia psique, en la situación y en las relaciones interpersonales. Podría hablarse a este respecto de una ética ecológica que toma en serio al mal e intenta reciclarlo, porque sabe que los intentos de eludirlo y excluirlo acaban generando graves contaminaciones que amenazan a la totalidad del «medio ambiente» (ya sea físico, psíquico o social).[53] «La aceptación da sentido al destino humano. No el sentido lejano, el de la finalidad, sino el que, con intensidad, se agota en el acto mismo de vivir».[54] No es, pues, una aceptación puramente pasiva que soporta lo que ocurre con resignación fatalista sino una aceptación activa, simbolizadora, transfiguradora, que abre las puertas a lo que la modernidad había despreciado como primitivo, oscuro o reaccionario.

Pero volvamos otra vez la vista atrás para atender al momento en que la Ilustración entra en crisis al encontrarse con sus propios límites y con los límites de la razón pura; de esa crisis resulta el surgimiento de la conciencia romántica dotada de una peculiar sensibilidad hacia lenguaje.

---

52. M. Maffesoli, *La part du diable. Précis de subversion posmoderne*, o.c., p. 243.

53. Sobre la necesidad psíquica de asumir conscientemente el mal en el interior de una nueva ética cfr. el importante artículo del psicólogo E. Neumann titulado «Hermenéutica del alma», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de Hermenéutica*. Universidad Deusto, Bilbao, 4ª edición aumentada, 2005.

54. M. Maffesoli, *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*. Paidós, Buenos Aires, 2001, p. 80.

2

LA APROXIMACIÓN FILOSÓFICA AL LENGUAJE DE W. VON HUMBOLDT

Introducción. La problemática del lenguaje en la filosofía moderna

La crisis de la modernidad en la segunda mitad del siglo XVIII se manifiesta también en la reflexión sobre el lenguaje. Al trasladar el cuestionamiento de la noción de *mímesis* al ámbito del lenguaje se origina una concepción que se contrapone a la clásico-ilustrada.[1] Frente a la reducción del lenguaje a mero instrumento al servicio de la comunicación de lo conocido o pensado con independencia de él por la razón abstracta o empírica se aboga ahora por una nueva concepción lingüística de la razón, programáticamente esbozada por J.G. Hamann del siguiente modo:

> Yo no trato ni de física ni de teología; el lenguaje es la madre de la razón y de la revelación, su alfa y su omega. Aun cuando fuese tan elocuente como Demóstenes tendría que limitarme a repetir tres veces la misma palabra: razón es lenguaje, *logos*. Este hueso roo y he de roer hasta la muerte. Para mí todavía están envueltas en tinieblas estas profundidades, todavía aguardo la llegada de un ángel apocalíptico que traiga la llave de este abismo.[2]

Este traslado del lenguaje desde el papel de producto («hijo») de la razón hasta el papel de «madre» se encuentra relacionado con el ideal propuesto por Hamann del «ser humano completo»,

1. Cfr. al respecto T. Todorov, *Théories du symbole*. Seuil, París, 1977, cap. 6.
2. Carta de Hamann a Jacobi, citado por E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1971, T. I, p. 102.

ideal que reclama la unidad de todas las facultades humanas y concibe la individualidad como totalidad. Hay, pues, una reivindicación de la materialidad del individuo, clásicamente tenida como algo «bajo» (los sentidos y pasiones, que dan a la abstracción «manos, alas y pies»), y una rehabilitación del lenguaje creador, poético, mitológico, con su carga de acepciones subjetivas, que se expresa primariamente en imágenes, no en conceptos. Un tal lenguaje va a ser visto ahora como la «lengua materna de la humanidad».[3] Hamann acentúa de este modo la productividad del lenguaje y la fuerza de imaginación que en él se inscribe. Ahora bien, el «lenguaje» sólo existe en cada lengua, no es una *lingua Universalis*. Así, Hamann pone en cuestión la validez suprahistórica y supralocal que la filosofía ilustrada concedía a la Razón y anuncia el descubrimiento pre-romántico de las raíces lingüísticas y nacionales de la cultura, que consideraremos a continuación centrándonos en la figura de Herder.

J.G. Herder formula desde postulados pietistas la crítica de Hamann contra los excesos de abstracción de la cultura ilustrada y elabora una concepción histórica de la verdad que relativiza la pretensión de universalidad del cosmopolistismo ilustrado y la jerarquización de las culturas que se deriva de ella. Defiende en este sentido que cada época histórica, y cada cultura, ha de ser comprendida y valorada en sí misma y desde sí misma. Lo primitivo, la mitología nórdica, la poesía popular... quedan revalorizados y equiparados a la más refinada producción de la cultura parisina.[4] Se trata de un proceso de compensación en el que se expresa la insatisfacción suscitada por los excesos del racionalismo ilustrado, que se ha hecho con los resortes de la cultura oficial. Su declarada afición por lo que la ilustración deja en la sombra o excluye por «oscuro» ha de ser interpretada en este sentido.

Pues bien, en virtud de este cuestionamiento de la ideología ilustrada Herder va a elaborar una reflexión sobre el lenguaje que se corresponde también con una reconsideración de la mi-

3. Hamann, *Aesthetica in Nuce*.

4. «Con Herder se rompe la asociación entre primitivos y barbarie. Lo primitivo aparece ahora más cercano a la vida, más pleno, más creativo, dotado del lenguaje pletórico de poder sensible propio de la subjetividad natural y originaria». J.L Villacañas, *La quiebra de la razón ilustrada*. Cincel, Madrid, 1988, p. 58.

tología. En realidad este cuestionamiento de la Ilustración constituye un intento de señalarle sus límites, reconociendo y aceptando lo que aquella excluía u olvidaba: su propia condicionalidad histórica, sus propios orígenes. La razón va a ser atisbada ahora en sus oscuros vínculos con lo irracional, como derivándose de la misma fuerza poética creadora que se encuentra también en el origen del lenguaje y de la mitología.

Así, Herder interviene en la polémica sobre el papel que se le ha de conceder a la mitología en la literatura, defendiendo su potencial heurístico frente al papel meramente decorativo que le concedía la estética ilustrada (así Klotz, por ejemplo). No se trataría de recuperar e imitar los contenidos y motivos de las antiguas mitologías (sea la griega o la nórdica) sino de aprender a ser creativos como ellas, de «aprender a cantar nuestro propio mundo tan propia y verdaderamente como ellos han cantado el suyo».[5]

Por otro lado Herder despliega una concepción del lenguaje (en oposición tanto a las tesis infusionistas que atribuían el origen del lenguaje a una actividad divina como a la tesis ilustrada que lo ve en una libre invención de la razón) que lo remite a una «capacidad del alma» específicamente humana a la que denomina, como ya hemos visto más arriba, «reflexión». El lenguaje no es considerado ahora como algo meramente convencional, un puro medio de comunicación, sino como expresión de la naturaleza específica del ser humano, de esa peculiar facultad que permite compensar la deficiencia (y, al mismo tiempo, potencia) fundamental consistente en «no poseer instintos tan irresistibles como el animal».[6] La reflexión y el lenguaje son algo connatural al ser humano y se dan conjuntamente en el acto mismo de fijar o articular las sensaciones y los sentimientos mediante la expresión lingüística.

En este sentido, la reflexión no es algo externo y contrapuesto a la sensación, sino que es un factor formal constitutivo ya de la primera percepción, de tal modo que, como apunta Cassirer, «para Herder el lenguaje puede considerarse como una creación de la sensación inmediata y, al mismo tiempo, como obra de la reflexión».[7] Al hablar así de la reflexión Herder está criticando la

5. Citado por M. Frank, *Der kommende Gott*. Suhrkamp, Frankfurt, 1982, p. 139.

6. J.G. Herder, id., p. 162.

7. E. Cassirer, o.c., p. 105.

concepción kantiana que escinde al ser humano entre diversas «facultades». No existe en su opinión la «razón» como facultad o entidad separada sino la reflexión como un proceso que atraviesa la actividad del ser humano en su totalidad y que es inseparable del lenguaje. Así, en opinión de Herder, el lenguaje no tiene propiamente un origen o inicio, sino que es connatural al ser humano. Y si a este planteamiento añadimos la afirmación del originario carácter poético del lenguaje, entonces la razón comparece como una abstracción derivada de la gramática. Esta es precisamente la crítica que Herder presentó a la Ilustración, señalando el límite de la razón: su incapacidad para fundamentarse a sí misma racionalmente. La razón no tiene un fundamento racional: «nuestra razón se forma mediante ficciones».[8] La capacidad de fingir, la imaginación, es presentada así como la fuente común del lenguaje y de la razón.

1. Wilhelm von Humboldt

Wilhelm von Humboldt nació en Potsdam en 1767 y murió en 1835.[9] Su vida, pese a estar en gran parte dedicada al pensamiento y la reflexión teórica, no transcurre por las estrechas sendas de la actividad docente y académica. Educado por selectos profesores privados en la propia mansión familiar junto con su hermano, el naturalista Alexander, apenas tuvo contacto con las aulas de enseñanza básica ni tampoco con las universitarias. Trabajó desde muy joven al servicio del Estado, encargándose, en calidad de director de la sección de cultura y enseñanza del Ministerio del Interior, de fundar la Universidad de Berlín, con lo que sentó las bases de lo que posteriormente sería el sistema académico centroeuropeo, y creando en 1829 el Museo del Estado. Fue también embajador en varios países hasta que en 1819 abandonó la actividad política.

8. M. Frank, o.c., p. 144.

9. Para una presentación general de su vida y obra cfr. P. Berglar, *Wilhelm von Humboldt*. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbeck bei Hamburg, 1985 (incluye bibliografía). Cfr. así mismo el Prólogo de A. Agud a W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. (Trad y pról. A. Agud), Anthropos, Barcelona, 1990.

Por lo que respecta a su actividad teórica, que transcurre entrelazada con la anterior, Humboldt parece haber tenido siempre claro que el auténtico conocimiento es el que se levanta sobre la experiencia viva. Pese a la amplitud de sus intereses cabe decir que inicialmente se dirigió hacia la estética (a este respecto es importante su relación personal con Schiller), de la que se ocupó en sus conexiones con la historia y la vida sociopolítica y le imprimió una orientación antropológica, viniendo finalmente a desembocar en el estudio del lenguaje provisto de un portentoso bagaje cultural.[10] Su obra constituye un buen exponente de la resistencia no meramente reaccionaria frente a la pretensión de universalizar monopolísticamente los postulados de la Ilustración. Dicha resistencia, que se plasma bien en su rechazo al proyecto de construir la ciencia del lenguaje como una disciplina particular y en su propuesta alternativa de concebir el lenguaje como paradigma de toda hermenéutica, es decir, de toda experiencia humana de la realidad, apunta hacia la reintegración de toda una serie de opuestos (la naturaleza y la razón, la sensibilidad y el intelecto, del cuerpo y el espíritu...) que en la modernidad ilustrada habían quedado disociados y enfrentados.[11]

Humboldt plantea así una crítica a la pretensión de sistema en nombre de la pretensión de comprensión, o dicho de otra forma, una crítica al Estado desde la nación, a la sociedad desde la comunidad, a lo universal desde lo individual... La disociación sería la situación habitual del ser humano moderno que, por un lado, está desgarrado entre su sensibilidad y su entendimiento y que, por otro lado, se enfrenta a la naturaleza desde una posición de dominio; para salir de esa situación de disociación no se puede ya —según Humboldt— retornar a la originaria identidad inmediata que todavía la antigüedad nos permite recordar, sino que se ha de instaurar creativamente una nueva mediación, inaugurar una perspectiva de totalidad orgánica en la que los opuestos se muestren vinculados por un elemento in-

10. Sobre la orientación antropológica de su pensamiento cfr. J. Quillien, *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*. Presses Universitaires de Lille, 1991.

11. Cfr. D. di Cesare, «Pour une herméneutique du langage. Épistémologie et méthodologie de la recherche linguistique d'après Humboldt», en *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 44 (1990), pp. 123 y ss.

termedio y en la que la unidad se conciba siempre en correlación con la dualidad.[12]

De acuerdo con esta breve presentación, Humboldt se estaría aproximando desde dentro de la Ilustración hacia la mitología romántica. A este respecto M. Eliade[13] ha señalado que su pensamiento se desarrolla bajo la influencia del mito del andrógino que actualiza la imagen de una «complexio oppositorum» en la que un elemento intermedio o mediador evocaría la inevitablemente perdida unidad originaria, instigando así una posible reintegración. En este contexto la imaginación comparece como el *Medium* en el que las representaciones sensibles se traban, o mejor se encuentran ya siempre trabadas para el ser humano, con las ideas, con lo que viene a convertirse en el fundamento trascendental de la subjetividad.[14]

El ser humano aprehende lo real configurándolo en imágenes, imaginándolo, de tal modo que hasta la más elemental captación comporta un trabajo de elaboración, selección y organización, es decir, que hasta lo que más elementalmente se nos ofrece es ya una especie de lenguaje. La imaginación hace que el ser humano esté introducido desde el comienzo en un mundo de imágenes (o en una imagen del mundo) en el que cada punto puede ser visto como el centro de la totalidad y los opuestos como manteniéndose correlacionados.[15] La imagen no tendrá, pues, que ser tenida como una copia o representación del mundo, sino precisamente como el «mundo» originario del ser humano, como la realidad original de la humanidad, con lo cual la actividad configuradora de la imaginación queda revestida con un carácter básico y paradigmático y adquiere una dimensión ontológica.

Pues bien, probablemente uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de Humboldt consista en haber fecundado y vuelto operativa esta mitología de raíces arcaicas, sobre la que se

12. Cfr. A. Reckermann *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1979, p. 98. En esta concepción correlacional la unidad sería siempre unidad de lo diverso (Id., p. 90). La irreductibilidad de la diversidad hace de ésta la puerta monadológica de acceso a una totalidad siempre inalcanzable cfr. W. von Humboldt, o.c., p. 38.

13. Cfr. M. Eliade, «La *coincidentia oppositorum* et le mystère de la totalité», en *Eranos Jahrbuch*, XXVII, 1958.

14. Cfr. Reckermann, o.c., pp. 68 y 75.

15. Cfr. Id., p. 77.

construye la metafísica romántica de la imaginación, aplicándola a la elaboración de una teoría o filosofía del lenguaje enriquecida por el estudio empírico de las diversas lenguas con las que el ser humano vive históricamente en su mundo. Siguiendo la línea iniciada por Vico, Hamann, Herder y Rousseau, Humboldt se enfrenta a la concepción instrumental del lenguaje dominante tanto en la modernidad ilustrada como en general en toda la filosofía clásica, para concebirlo como un «órgano» que media entre el ser humano y el mundo, como un «mundo intermedio» (*Zwischenwelt*).[16]

Humboldt desarrolla esta crítica a la concepción clásica del lenguaje aplicando sobre este ámbito el método trascendental kantiano, lo cual le permite reconocer y asumir la subjetividad del lenguaje, que se plasma en la diversidad de las lenguas, no como un mero obstáculo que impidiera la aprehensión del ser objetivo, sino como condición de posibilidad de la objetividad misma, como un medio de conformación y objetivación de las impresiones sensibles.[17] Desde esta perspectiva es posible tener en cuenta la espontaneidad o creatividad del lenguaje, su actividad y productividad en virtud de la cual «modifica toda influencia que le llega desde el exterior».[18]

2. **La vocación antropológica de la filosofía**

Podríamos decir que Kant descubrió la vocación antropológica de la filosofía al sintetizar las tres preguntas fundamenta-

16. La crítica a la concepción instrumentalista que se apoya en un realismo ingenuo queda bien formulada en la siguiente cita: «El influjo más perjudicial para el estudio del lenguaje lo ha ejercido la limitada concepción de que el lenguaje procede de la convención y de que la palabra no es otra cosa que un signo de un concepto o de una cosa que existe independientemente de él» (W. von Humboldt, *Schriften zur Sprache* [ed. M. Böhler], Reclam, Stuttgart, 1985, p. 7).

17. Cfr. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*. T. 1, F.C.E., México, 1971, pp. 111 y ss.

18. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad...*, o.c., p. 57. «La actividad de los sentidos ha de unirse con la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la representación, la cual se opone entonces a la fuerza subjetiva como objeto, y como tal retorna a ella al ser percibida de nuevo. Más para esto es indispensable el lenguaje. Pues al abrirse paso en él el empeño espiritual a través de los labios, su producto retorna luego al propio oído. De este modo la representación se traduce en objetividad genuina», Id., pp. 76-77.

les (¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer? Y ¿que cabe esperar?) en la pregunta ¿qué es el ser humano? Pues bien, casi al mismo tiempo que Kant enunciaba, y sólo enunciaba, esta vocación antropológica el joven Wilhelm von Humboldt, formado dentro de la filosofía trascendental, lleva a cabo el primer intento de realizarla. No se trataba sin más de añadir una reflexión antropológica al lado de la filosofía, sino de transformar la filosofía a través de la antropología entendida como la consideración de las múltiples formas empíricas en que se manifiesta, despliega y realiza la universalidad espíritu humano. Cuando Humboldt elabora su «Plan de una antropología comparada» (1795) no se propone, pues, fundar una nueva disciplina o una ciencia particular.

El proyecto tiene un alcance mucho mayor: se trata de replantear la propia actividad filosófica tras la renuncia crítica a la metafísica, de buscar un nuevo modo de filosofar válido que permita superar la escisión entre naturaleza y razón, entre la sensibilidad y el entendimiento. De este modo nuestro autor se sitúa junto a su amigo Schiller, que precisamente buscaba esa mediación con su proyecto de una «educación estética». Para contestar a la pregunta ¿qué es el ser humano? no basta ya con proponer una definición elaborada a partir de un principio filosófico o religioso, pues la fuerza del espíritu sólo cobra existencia en la variedad de sus manifestaciones histórico-individuales y sólo en esa diversidad puede ser aprehendida. El proyecto de una antropología requiere por ello una investigación tanto filosófico-trascendental como empírica.[19]

Este ambicioso proyecto antropológico es abandonado pronto por Humboldt y su interés se concreta, probablemente bajo el influjo de Schiller, en el problema de la imaginación poética, de la creación de lo nuevo. Recordemos a este respecto que Kant en la primera *Crítica* ya había apuntado que «los dos troncos del conocimiento humano», es decir, la sensibilidad y el entendimiento, la receptividad pasiva y el proyectar espontáneo de las formas *a priori*, «acaso procedan de una raíz común, pero desconocida para nosotros» (A 15, B 29). Pues bien, para Humboldt

19. Sobre la orientación antropológica de su pensamiento cfr. J. Quillien, *L'anthropologie philosophique de G. de Humboldt*. Presses Universitaires de Lille, 1991.

esta «desconocida raíz común» va a ser precisamente la imaginación (*Einbildungskraft*), la cual va a ser reconocida ahora como una fuerza creadora y no meramente reproductiva como «un poder sintético que proporciona una visión global del territorio explorado mediante el análisis y la crítica, permitiendo presentir lo que éstos no pueden alcanzar».[20] La imaginación genera imágenes en las que el objeto percibido, lo encontrado en el fenómeno, comparece en su significación o sentido. Ahora bien, esta cuestión no se limita al ámbito de lo estético sino que se entrecruza con la reflexión política sobre la Revolución francesa, a la que reprocha su falta de creatividad debida a que la razón se impuso represivamente sobre la sensibilidad.

Pues bien, el desarrollo de la teoría de la imaginación en su ensayo de 1798 sobre el «Herrmann und Dorothea» de Goethe viene a desembocar en una reflexión sobre el lenguaje. Al considerar la relación que media entre la imaginación y el lenguaje se pone en primer plano el aspecto productivo de este último, con lo que deja de ser visto como un mero instrumento que sirviera para comunicar un conocimiento previamente alcanzado o para designar objetos ya pensados y pasa a ser considerado como el «órgano que forma del pensamiento».[21] A partir de este momento la actividad filosófica de Humboldt va a quedar ya definitivamente instalada en la investigación del lenguaje, por lo que cabe decir que imprime un «giro lingüístico» a la filosofía kantiana.

3. El «descubrimiento» del lenguaje desde la filosofía kantiana

Siguiendo a Kant en su crítica trascendental, Humboldt abandona la contraposición clásica de subjetividad y objetividad para situarse en la perspectiva de su correlación trascendental. Ya no cabe dar por supuesto la existencia del mundo como algo firme y dado con independencia del sujeto que lo conoce. Ahora el sujeto ya no se comporta pasivamente, limitándose a reflejar el orden de la realidad que conoce, sino que es un agente que par-

20. J. Quillien, o.c., p. 376.

21. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano...*, o.c., p. 74.

ticipa activamente en la configuración del objeto de conocimiento. La investigación trascendental va descubriendo que lo supuestamente «dado» en la experiencia es algo «puesto» por la actividad del sujeto trascendental en el proceso de conocimiento. A través del conocimiento, que es fundamentalmente un proceso de unificación de la multiplicidad sensible mediante las formas *a priori* del entendimiento, el ser humano va dando forma al mundo, lo va configurando.

Hasta aquí llega la «revolución copernicana» de Kant, pero Humboldt va a continuar más allá, realizando la transformación lingüística de la filosofía trascendental al descubrir que el lenguaje es la condición histórica del conocimiento, que ese proceso de configuración tiene lugar no sólo «con» el lenguaje sino «en» el lenguaje (lenguaje que a su vez no existe sino en las diversas lenguas). Pero, ¿como abordar filosóficamente el lenguaje?, ¿cómo se puede hablar sobre el lenguaje? Para Humboldt no se trata ni de añadir una parcela más a la filosofía ni de constituir una disciplina científica nueva (de hecho la lingüística comparada de Grimm y Bopp ya se estaba consolidando como ciencia siguiendo el patrón de las ciencias naturales). En ambos casos el lenguaje quedaría objetivizado, disecado, privado de su peculiar vivacidad y reducido a la condición de un objeto susceptible de definición. Humboldt abre así una vía que transcurre entre la filosofía y la ciencia y que explora la posible síntesis de la reflexión trascendental con la investigación empírica. Podríamos decir con D. di Cesare que con esto la filosofía crítica se transforma en hermenéutica del lenguaje, no siendo la elección del lenguaje algo casual:

> En apariencia el lenguaje podría ser sólo uno más de los numerosos ámbitos en los que su reflexión parece fragmentarse, pero en realidad es el centro en el que convergen todos ellos como en su *telos*... No es una de las posibles manifestaciones del espíritu... es la manifestación por excelencia del espíritu humano, en la cual, casi como en una obra de arte colectiva que se produce en el curso de la historia, se revela la creatividad del género humano en su conjunto.[22]

22. D. di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*, Anthropos, Barcelona, 1999, pp. 27-28.

Este desplazamiento del lenguaje al centro de la filosofía implica una crítica de la concepción del lenguaje que ha predominado en la historia de la filosofía desde Platón hasta Kant: aquella que ve en el lenguaje un mero instrumento para designar un concepto previamente captado por la razón o una cosa ya conocida empíricamente. Humboldt argumenta contra ella desde la perspectiva trascendental afirmando que sin lenguaje simplemente no habría concepto alguno ni por tanto objeto alguno: no existe propiamente un mundo ya dado con independencia del conocimiento y del lenguaje.

En vez de aproximarse al lenguaje mediante la metáfora del instrumento, Humboldt propone ahora hacerlo mediante la metáfora del organismo: lejos de ser un mero conglomerado de palabras y de reglas la lengua constituye una totalidad orgánica en el interior de la cual cada parte subsiste en virtud de su conexión con las otras partes y con el todo, el cual no se reduce a la suma de las partes. Pues bien, el «nudo» que ata a cada parte con las otras en el interior de la lengua es la analogía, que constituye a la lengua como una «trama», una «red» o un «tejido»: «por razón de su más íntima naturaleza la lengua constituye un tejido coherente de analogías, en el cual sólo puede retenerse un elemento ajeno enlazándolo a sí misma».[23]

En virtud de la perspectiva trascendental que adopta, Humboldt puede reconocer y asumir la subjetividad del lenguaje, que se plasma en la diversidad de las lenguas, no como un mero obstáculo que impidiera la aprehensión del ser objetivo, sino como condición de posibilidad de la objetividad misma, como un medio de conformación y objetivación de las impresiones sensibles.[24] Desde esta perspectiva es posible tener en cuenta la espontaneidad o creatividad del lenguaje, su actividad y productividad en virtud de la cual «modifica toda influencia que le llega desde el exterior»:[25]

> La actividad de los sentidos ha de unirse con la acción interna del espíritu en una síntesis, y de esta unión se desprende la re-

23. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad...*, o.c., p. 350. Cfr. al respecto D. di Cesare, *Wilhelm von Humboldt...*, o.c., pp. 56-57.

24. Cfr. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, o.c., pp. 111 y ss.

25. W. von Humboldt, o.c., p. 57.

> presentación, la cual se opone entonces a la fuerza subjetiva como objeto, y como tal retorna a ella al ser percibida de nuevo. Mas para esto es indispensable el lenguaje. Pues al abrirse paso en él el empeño espiritual a través de los labios, su producto retorna luego al propio oído. De este modo la representación se traduce en objetividad genuina, sin por ello desprenderse de la subjetividad.[26]

El lenguaje comparece así como el ámbito en el cual tiene lugar la conversión de la impresión (subjetiva) en representación (objetiva). La clave para comprender esta transformación que no reprime o excluye la subjetividad, que no se «desprende» de ella, radicaría, según Humboldt, en la ambivalencia del lenguaje, en su bifrontalidad, en su estar situado siempre en el «entre» (*zwischen*) constituyendo un «mundo intermedio» (*Zwischenwelt*) en el que los opuestos están ya correlacionados o mediados.[27] Pero veamos en concreto como se sitúa el lenguaje entre el sujeto y el objeto, por un lado, y entre el yo y el tú, por otro lado.

Como apunta Humboldt en una carta a Schiller ya en 1800, el lenguaje realiza una función mediadora entre el Yo y el mundo que no se reduce a poner en relación un Yo previamente constituido con un mundo ya existente de por sí, pues es precisamente «el medio con el que el ser humano se forma simultáneamente a sí mismo y al mundo, o mejor, con el que adquiere autoconciencia separando de sí un mundo».[28] La inconsciente unidad originaria, en la que el ser humano en tanto que ser natural no se distingue de su entorno, queda rota, pues, con el primer acto de reflexión que va unido a la palabra (y que podría ser visto como el surgimiento de la conciencia, como el primer acto de humana libertad o como el pecado original mismo de la humanidad). Mediante este acto lingüístico el ser humano se determina a sí mismo como sujeto contraponiéndose a los objetos (*Gegen-stand*): la lingüisticidad atraviesa, por tanto, al ser humano y al mundo,

---

26. Id., pp. 76-77.

27. Ahora bien, a diferencia de la dialéctica hegeliana, la ambigüedad propia del lenguaje no estaría encaminada a la progresiva superación de los opuestos, sino que se mantiene en la pura mediación (cfr. W. von Humboldt, *Schriften zur Sprache* [ed. M. Böhler], Reclam, Stuttgart, 1985, p. 234).

28. Citado por D. di Cesare, o.c., p. 33.

y en este sentido el lenguaje no sólo separa y contrapone sino que también los une o mejor, los reúne: «Y así, del mundo que se refleja en el ser humano nace entre ambos la lengua que vincula al ser humano con el mundo y que fecunda a éste por aquél».[29] Ser humano y mundo se dan, pues, en el interior de un diálogo que los constituye.[30]

Ahora bien, este modelo dialógico que viene a sustituir al modelo monológico tradicional reclama un tercer factor que le resulta consustancial. El Yo que se constituye en la relación lingüística con el mundo no es la subjetividad trascendental ni es un individuo abstracto: es un Yo concreto, social, intrínsecamente referido a un Tú, que atiende a su palabra y responde. En este sentido la objetividad del concepto que se forma lingüísticamente es necesariamente intersubjetiva: el Yo y el Tú se forman en la comunicación, en la praxis del intercambio de preguntas y respuestas, mientras van dando forma a un mundo común de objetos. El mundo se forma, pues, en el diálogo entre el Yo y el Tú, pero este diálogo siempre tiene lugar en el marco de una lengua históricamente determinada en la que se ha objetivado o cristalizado la subjetividad de las generaciones precedentes.

4. Consecuencias del «Giro Lingüístico»

Pues bien, podemos resaltar dos consecuencias fundamentales que se desprenden de esta nueva concepción según la cual el lenguaje es la condición histórica de posibilidad del conocimiento y, por tanto, de la configuración de lo real. La primera de

29. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad...*, o.c., p. 272.

30. En este sentido Humboldt puede ser ubicado dentro de la tradición humanista a la que hemos aludido más arriba que revaloriza el lenguaje y la retórica en contraposición a la Escolástica y a la tradición metafísica (si bien Humboldt no conocía en 1801, como apunta D. di Cesare, a Vico; o.c., p. 41). Frente a la interpretación más habitual a partir de Jaeger, Garin, etc. (seguida también por Heidegger) que ve la esencia del humanismo en el redescubrimiento del hombre y de sus valores inmanentes, E. Grassi sostiene que no se centra propiamente en el hombre sino que lo central es «la cuestión del contexto originario, del horizonte o "apertura" en que aparecen el hombre y su mundo» (Id., p. 98). Frente a la primacía que el pensamiento occidental, desde Platón a Hegel, concede a la lógica y al lenguaje racional, incapaz de alcanzar las pasiones, la tradición humanista reconoce el alcance filosófico de la retórica.

ellas consiste en el reconocimiento de la imposibilidad de trascender el lenguaje logrando una especie de visión directa de la realidad en sí misma: «Por el mismo acto por el que el ser humano segrega desde su interior el hilo de la lengua se hace él mismo hebra de aquélla, y cada lengua traza en torno a las gentes que lo hablan un círculo del que no se puede salir si no es entrando al mismo tiempo en el círculo de otra».[31] El conocimiento no se conquista, según esto, situándose en un punto de vista exterior al lenguaje: sólo se alcanza en la mediación lingüística. Esto no significa, empero, que lo real se agote en lo lingüísticamente expresado y configurado pues, como apunta nuestro autor:

> La lengua no hace sino restringir un dominio que va más allá de ella, pero es al mismo tiempo el único medio de explorarlo y de fecundarlo. Precisamente en virtud de su propia perfección técnica y sensible la lengua está en condiciones de apropiarse y transformar en cosa suya porciones cada vez más bastas de dicho dominio.[32]

La otra consecuencia que queremos resaltar es que las diversas lenguas no se limitan a designar con diferentes sonidos los mismos conceptos y objetos. La diversidad no se detiene en los sonidos sino que penetra en los significados, por lo que se trata de una diversidad de acepciones o visiones del mundo (*Weltansicht*): «en cada lengua está inscrita una manera peculiar de ver el mundo».[33]

> Cada lengua lleva en su seno en cada momento de su existencia la expresión de todos los conceptos que se pueden desarrollar en la nación. En cada uno de sus estados forma la totalidad de una acepción del mundo (*Weltansicht*), conteniendo la expresión para todas las representaciones que la nación se hace del mundo y para todas las sensaciones que produce el mundo en ella.[34]

---

31. Humboldt, o.c., p. 83. Es significativo que el comunicólogo McLuhan recurra a esta cita de Humboldt, leída a través de Cassirer en su obra *La galaxia Gutenberg*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1998, p. 48.

32. Id., p. 228.

33. Id., p. 83.

34. Citado por M. Böhler en su Nachwort a W. von Humboldt, *Schriften zur Sprache*, o.c., p. 238.

Merece la pena observar cómo insiste aquí Humboldt con todos los recursos de su estilo en el carácter dinámico que tiene la acepción del mundo, ese «seno» en el que se urden y configuran tanto los sentimientos como los conceptos de la nación y que, a diferencia de la concepción del mundo (*Weltanschauung*) no es algo ya hecho, definido y cerrado sino algo radicalmente abierto que puede resultar modificado, y que sólo adquiere su determinación última, en cada aplicación o realización concreta, en el discurso. La acepción del mundo es presentada así como una especie de horizonte común en el que se incluyen tanto los hablantes como lo hablado y que, en tanto que horizonte, nunca es propiamente fijo (aunque si puede quedar fijado).

Considerada desde la voluntad de universalidad abstracta del pensamiento metafísico esta tesis parece lanzarnos al abismo de la incomprensión e incomunicación simbolizado en el mito de la torre de Babel. Pero como Humboldt ha renunciado a esa pretensión de la metafísica ya no ve en la diversidad y la pluralidad un castigo o una amenaza sino más bien una riqueza a cultivar. Siguiendo la concepción monadológica de Leibniz, Humboldt se sirve de la metáfora del prisma, «que muestra en cada una de sus caras el mundo bajo un color de distinto matiz»,[35] pudiendo ver así la diversidad en el seno de la unidad. El espacio de la diversidad se abre precisamente como mediación entre la unidad fundamental del género humano y la individualidad.[36]

A este respecto es importante distinguir el concepto de acepción o visión del mundo (*Weltansicht*) de otras nociones afines como imagen del mundo (*Weltbild*) y concepción del mundo (*Weltanschauung*). La imagen del mundo, por ejemplo la newtoniana, es el resultado de una elaboración empírico-conceptual y tiene un carácter próximo a teoría científica. La concepción del mundo por su parte tendría una significación más amplia, refiriéndose a un conjunto de ideas y creencias de tipo religioso o

35. Citado por D. di Cesare, o.c., p. 49.

36. Cfr. A. Reckermann, *Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt*. Wilhelm Fink Verlag, München, 1979, p. 98. En esta concepción correlacional la unidad sería siempre unidad de lo diverso (Id., p. 90). La irreductibilidad de la diversidad hace de ésta la puerta monadológica de acceso a una totalidad siempre inalcanzable cfr. W. von Humboldt, o.c., p. 38.

político, con lo que se aproximaría a nociones como doctrina o ideología. La palabra *Weltansicht* que es la que utiliza Humboldt en relación a la lengua aludiría a la aproximación visual del ser humano a la realidad fenoménica.

A diferencia de *Weltanschauung* y de *Weltbild* que tienen un carácter cerrado, definido, acabado, estático, la visión del mundo tiene un carácter dinámico, abierto. Sería algo que precede a aquéllas, como una especie de horizonte común en el que están incluidos tanto los hablantes como lo hablado o un marco (cfr. el *claro* en el bosque de Heidegger) que hace posible las interpretaciones. «Para Humboldt, afirma D. di Cesare, la lengua es una visión del mundo porque sólo en la perspectiva que ella abre se da el mundo: en la medida en que articula la realidad fenoménica, permite que surja el mundo».[37] Y como el propio lenguaje, la visión o acepción del mundo no es para Humboldt algo exterior y accesorio respecto al mundo, sino el lugar en el que éste se realiza como tal. La realidad sólo se realiza, al igual que el lenguaje, conjugándose en sus diversas acepciones. Con esto el principio de la realidad activa y productiva del lenguaje converge con la concepción del lenguaje como principio constitutivo de la propia realidad.[38]

En cualquier caso, al seguir la metáfora del organismo el interés de Humboldt no se va a centrar sobre la estructura conclusa del lenguaje sino sobre la actividad de la que aquélla se deriva, no va a atender tanto al producto (*ergon*) como al proceso (*energeia*). «La lengua no puede ser considerada como una materia puesta ahí, susceptible de ser percibida en su conjunto o comunicada poco a poco: al contrario, hay que entenderla como algo que está eternamente engendrándose a sí misma».[39] El estudio analítico y abstracto que se aproxima a las lenguas intentando reducirlas a sus elementos (palabras y reglas de combinación) no sería otra cosa que un estudio de cadáveres al que se le escapa precisamente la vida del lenguaje, que consiste en «el siempre reiniciado trabajo del espíritu por volver el sonido articulado capaz de expresar el pensamiento».[40] Este «trabajo»

37. Id., p. 61. Cfr. así mismo M. Böhler, o.c., p. 239.

38. Cfr. Reckermann, o.c., p. 96.

39. W. von Humboldt, o.c., pp. 79-80. En este sentido ilustra el principio de la realidad activa y productiva del lenguaje con la imagen del fuego.

40. Id., p. 65.

en el que se empeña la vida del lenguaje es una tarea siempre renovada e inacabable; el vínculo entre el sonido y el pensamiento que se instaura en el lenguaje tiene un carácter efímero y no se conserva más que en la medida en que vuelve a ser concretamente instaurado en el discurso. El discurso vivo, que sería el lugar en el que el lenguaje adquiere propiamente una determinación, tendrá, pues, un carácter creativo, poético, instaurador de sentido.

Por ello «hablar con otro no es en modo alguno comparable a la transmisión de una cosa material».[41] Lo que se transmite no es algo acabado, un significado concluso, sino un «aliento», un «estímulo», una potencialidad abierta que incita al receptor a recrearlo a partir de sus propias fuerzas y que sólo se determina en cada acto de interpretación.[42] Lejos de ser un simple «medio» o instrumento neutro y pasivo que se limitara a copiar, reflejar o referir un mundo (empírico o inteligible) independiente y previamente constituido, el lenguaje constituye él mismo un mundo que no es ni meramente subjetivo ni puramente objetivo: no es en última instancia copia, sino original; no sería propiamente un «medio» sino un fin en sí mismo.

> La lengua, considerado en su verdadera esencia, es algo efímero siempre y en cada momento. Incluso su retención mediante la escritura no pasa de ser una conservación incompleta, momificada, necesitada de que en la lectura vuelva a hacerse sensible su dicción viva.[43]

Sirviéndonos de la imagen de Heráclito podríamos decir que en la lengua nadie se baña dos veces en el mismo río: aguas siempre distintas corren. La naturaleza de la lengua más que como sólida habría que presentarla como líquida, como fluida. Incluso la palabra aislada, por más que el diccionario pretenda definirla exactamente, se encuentra atravesada por esa fluidez que impide

41. Id., p. 78.

42. «Los hombres no se entienden porque se intercambien realmente los signos de las cosas; ni porque se determinen mutuamente a producir exacta y perfectamente los mismos conceptos, sino porque cada uno roza en el otro la misma cuerda de su instrumento espiritual, con lo que en cada uno surge un concepto correspondiente, pero no el mismo». Id., p. 218.

43. Id., p. 64.

caracterizarla como sustancia. Por ello «hablar con otro no es en modo alguno comparable a la transmisión de una cosa material».[44] Lo que se transmite en la comunicación no es algo acabado, un significado concluso, sino un «aliento», un «estímulo», una potencialidad abierta que incita al receptor a recrearlo a partir de sus propias fuerzas y que sólo se determina en cada acto de interpretación. El comprender entendido como acto lingüístico que tiene lugar en y con el lenguaje será, pues, tan individual y creativo como el hablar; no será meramente pasivo o receptivo sino que implicará siempre una espontaneidad, por lo que nunca quedará concluido definitivamente, abriéndose siempre a un proceso infinito:[45]

> Los seres humanos no se entienden porque se intercambien realmente los signos de las cosas ni porque se determinen mutuamente a producir exacta y perfectamente los mismos conceptos. Se entienden porque cada uno roza en el otro la misma cuerda de su instrumento espiritual, con lo que en cada uno surgen conceptos correspondientes, pero no los mismos. Sólo con estas limitaciones y con estas divergencias vienen a confluir los diversos individuos en una misma palabra... La representación suscitada por la palabra en cada uno lleva en sí la impronta de su respectiva idiosincrasia, pero todos la designan con la misma palabra.[46]

En este sentido el lenguaje se puede comparar, como hace J.M. Valverde, con «un plasma germinal, una materia aparentemente gelatinosa, pero cuyas moléculas saben en que diversas formas pueden concretarse y en cuales no».[47] Esta dinamicidad o fluidez del lenguaje que, como la *energeia* aristotélica, no se actualiza nunca definitivamente, no se termina de realizar sino que siempre está en trance de realización, propicia una nueva ambigüedad, pues por un lado impone su regularidad, sus condiciones y constricciones al individuo que habla como si de algo objetivo se tratara, pero por otro lado sólo en el acto individual concreto, «obtiene la lengua su determinación última»:[48]

---

44. Id., p. 78.
45. Cfr. D. di Cesare, *Wilhelm von Humboldt y el estudio...*, o.c., pp. 104-105.
46. Id., pp. 218-219.
47. J.M. Valverde, *Guillermo de Humboldt y la filosofía del lenguaje*. Gredos, Madrid, 1955, p. 54.
48. Humboldt, o.c., p. 88. Volvemos a encontrar aquí el entronque del pensamiento de Humboldt con la tradición humanista. En ésta se plantea que

> En la manera como la lengua se modifica en cada individuo se pone de manifiesto el poder del ser humano sobre la lengua. La fuerza que la lengua ejerce sobre el individuo podría considerarse como una influencia fisiológica, en cambio el poder que parte del ser humano es puramente dinámico.[49]

En función de este doble juego, de esta tensión o conflicto entre la lengua y el individuo, tensión que no encuentra una superación dialéctica, el ideal cartesiano de univocidad, de claridad y distinción se evapora pues, como afirma Humboldt, «al escuchar una palabra no hay dos personas que piensen exactamente lo mismo y esta diferencia, por pequeña que sea, se transmite, como las ondas en el agua, por todo el conjunto de la lengua».[50] Lejos de ser un simple «medio» o instrumento neutro y pasivo que se limitara a copiar, reflejar o referir un mundo (empírico o inteligible) independiente y previamente constituido, el lenguaje constituye él mismo un (inter)mundo (*Zwischenwelt*) que no es ni meramente subjetivo ni puramente objetivo: no es en última instancia copia, sino original; no sería propiamente un «medio» sino un fin en sí mismo. «Por eso toda comprensión es siempre una incomprensión, toda coincidencia en ideas y sentimientos una simultánea divergencia».[51] En la práctica puede resultar que la zona de comprensión sea mayor que la de incomprensión, pero no cabe establecer una frontera nítida entre las dos, sino más bien una difuminación gradual.

Pues bien, para finalizar este apartado vamos a insistir en que Humboldt se ha esforzado en mostrar que la afirmación de la diversidad no implica la negación de la universalidad. «La individualidad es lo que justamente abre a los seres humanos la única senda que les permite acercarse a la siempre inalcanzable

---

para comprender el sentido de una palabra no basta con conocer la definición del diccionario, el significado abstracto, «propio», sino que es preciso comenzar por la situación del hablante. Por ello, como apunta E. Grassi, «el propósito de los intérpretes consiste en captar la diferente significación de las palabras en cada contexto determinado» (*La filosofía del humanismo*, p. 112. Cfr. así mismo *Vico y el humanismo*, pp. 101-102).

49. W. von Humboldt, *Schriften zur Sprache...*, o.c., p. 53.

50. W. von Humboldt, *Sobre la diversidad...*, o.c., p. 88. Sobre la no-superación dialéctica cfr. M. Böhler, o.c., p. 234.

51. Id., p. 88.

totalidad».[52] «La fuerza universal que hace humano al ser humano» sólo se manifiesta en la diversidad de las lenguas. Cada lengua estaría en condiciones de abarcar la totalidad, aunque no totalmente; cada lengua representa «el esfuerzo por dar existencia en la realidad a la idea de la perfección del lenguaje».[53] En este sentido afirma Humboldt que «con idéntico motivo podría afirmarse que el género humano en su conjunto habla una sola lengua y que cada individuo posee la suya propia».[54] Pero sigamos esta indagación sobre el lenguaje atendiendo a otro autor que, ya en el siglo XX, se inspira en la tradición kantiana, y en la filosofía de Humboldt, para presentar la problemática en el contexto de las formas simbólicas: el neokantiano E. Cassirer.

52. Id., p. 38.
53. Id., p. 32.
54. Id., p. 71.

3

EL LENGUAJE EN *FILOSOFÍA DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS* DE CASSIRER

Introducción. Cassirer y la tradición kantiana

Ernst Cassirer (1874-1945) se formó en el interior de la tradición neokantiana que en el cambio de siglo ejerció una influencia enorme en el pensamiento filosófico alemán. Estudió en la Universidad de Marburgo, donde trabajó también en la elaboración de su tesis doctoral sobre Descartes (*Kritik der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis*) bajo la dirección de Paul Natorp. Adopta, pues, la perspectiva trascendental desarrollada por Kant en su esfuerzo por acabar, mediante un «revolución», con el conflicto existente entre el racionalismo y el empirismo, que se correspondería, de algún modo, con el contraste entre la filosofía platónica y la aristotélica.[1] Esta nueva perspectiva, que se condensa en la tesis de que las representaciones sensibles sin conceptos son ciegas y de que los conceptos, por su parte, sólo tienen sentido si se refieren a la experiencia, se basa, precisamente, en una propuesta sobre la tarea de la filosofía. Para Kant la misión de la filosofía no consistiría en perseguir el conocimiento de un mundo (presuntamente) suprasensible ni tampoco en sumergirse en una descripción (presuntamente) neutra de lo empírico, sino en descubrir los principios universales y necesarios que contiene la experiencia huma-

1. Cassirer se apoya en Goethe para presentar ese contraste diciendo que Platón busca el cielo como una llama puntiaguda, mientras que Aristóteles lo hace como un arquitecto que va ordenando pacientemente los materiales que va encontrando aquí abajo. El primero busca en el mundo lo que ya lleva en sí mismo y el segundo intenta explorarlo a fondo (cfr. E. Cassirer, *Zu Philosophie und Politik*. Meiner Felix, 2005).

na y en los que radica la condición de posibilidad de nuestro conocimiento.

Pues bien, el propósito de Cassirer va a consistir en ahondar en la «revolución copernicana» que Kant realizó en el interior del pensamiento filosófico. Con esa «revolución» Kant puso en cuestión la concepción, imperante tanto en el sentido común como en la filosofía antigua, según la cual lo real tiene una forma definida y una estructura firme, siendo por ello independiente del sujeto que la conoce. En esa concepción, que resulta para Cassirer ingenuamente realista, el sujeto ocupa sólo un lugar secundario: su papel sólo consiste en dejarse influir por lo real, que provoca en él una representación, fiable si lo reproduce fielmente limitándose a copiarlo. Al aplicar la revolución copernicana a la filosofía Kant niega esta sumisión del sujeto, defendiendo que éste es activo a la hora de conocer, que no se limita a ejercer una función receptiva, sino que pone espontáneamente los principios y categorías que proporcionan orden y unidad a lo conocido: podríamos decir que al conocer el sujeto modifica y configura la realidad que conoce. La cuestión del conocimiento pasa así a ocupar una posición central en el interior de la filosofía, de tal modo que la reflexión ya no se dirige hacia la realidad en sí misma, sino hacia nuestro modo de conocerla, en tanto que ese conocimiento es posible *a priori*.

Al situarse en esta perspectiva trascendental los conceptos dejan de ser vistos como meras copias que gravitarían en torno a objetos ya acabados (tanto en lo que respecta a su existencia como a su estructura) y empiezan a ser vistos como «originales» que ejercen la función de configurar y articular los objetos como tales. Se está planteando de este modo una revolución similar a la que propuso Copérnico al afirmar que no es el Sol el que gira en torno a la Tierra, sino ésta en torno a él: ahora no es el conocimiento el que depende de la realidad, sino la realidad la que depende de la subjetividad (trascendental) que la conoce.

> La *revolución del pensamiento* que llevó a cabo Kant dentro de la filosofía teorética descansa en la idea fundamental de que la relación que en general había sido aceptada hasta el presente entre el conocimiento y su objeto, requería una inversión radical. En lugar de partir del objeto como algo conocido y dado, debería empezarse por la ley del conocimiento como lo único verdaderamente accesible y primigeniamente seguro; en lugar de determi-

nar las cualidades generalísimas del ser, en el sentido de la metafísica ontológica, debería averiguarse y determinarse en todas sus múltiples ramificaciones a través de un análisis del entendimiento, la forma fundamental del juicio como condición bajo la cual la objetividad puede ser siquiera concebible.[2]

Kant no concibe ya la objetividad como algo dado y evidente sino como un problema, pues sería el resultado de un proceso de objetivación que se lleva a cabo en virtud de una actividad sintética, de una espontaneidad constituyente del espíritu, desde la cual habría que dar cuenta de lo constituido. Lo que garantiza la universalidad y necesidad de nuestro conocimiento (especialmente el de las matemáticas y el de la física newtoniana) no es un presunto «ser» dotado de unidad y que se encontrara más allá de los fenómenos, más allá del mundo de nuestra experiencia, sino las propias estructuras de la razón entendida ahora como subjetividad trascendental: las formas a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento.

Inicialmente Cassirer siguió la tendencia predominante en la Escuela de Marburgo, que acentuaba la importancia de la primera Crítica, y se dedicó a investigar la estructura del concepto matemático y su aplicación al conocimiento de la naturaleza (cfr. su obra de 1910 titulada *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*), pero su interés filosófico no se detuvo ahí. Así como el propio Kant amplió la crítica trascendental aplicándola con la *Crítica de la razón práctica* a la consideración de los principios contenidos en la ética y con la *Crítica del juicio* a la de los del juicio teleológico y al arte, así Cassirer se propone aplicarla a aquellos ámbitos de experiencia como el lenguaje, el mito, la historia, el arte o la religión, que son objeto de estudio por parte de lo que entonces llamaban «ciencias del espíritu». A la hora de realizar esta aplicación tuvo gran importancia, como veremos más abajo, la relación intelectual y personal que mantuvo Cassirer con el historiador Aby Warburg, fundador de la Biblioteca de ciencias de la cultura (*Kulturwissenschaftlichen Bibliothek*) y del Instituto de Investigación a ella vinculado.[3]

2. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* (vol. I). Fondo de Cultura Económica, México, 1979, p. 18.

3. Cfr. *infra*, el primer capítulo de la Segunda parte sobre «La potencia simbólica de la imagen».

De este modo Cassirer inicia una «ampliación radical» de la crítica trascendental que va a hacerse extensiva a la totalidad del universo del discurso humano, con lo que se transforma en una «crítica de la cultura».[4] Esta crítica de la cultura puede ser entendida como una fenomenología del conocimiento que se despreocupa kantianamente del pretendido ser en cuanto tal, pero teniendo en cuenta que tras esta ampliación «conocimiento» quiere decir «no sólo el acto de la comprensión científica y de la explicación teórica, sino toda actividad espiritual por la que nos creamos un *mundo* en su configuración característica, en su orden y en su ser tal».[5] La reflexión filosófica pretende elaborar una interpretación que dé cuenta de nuestras interpretaciones, investigando sus condiciones de posibilidad y mostrando, como pretendía Kant, la racionalidad inmanente en cada una de las esferas de la cultura humana, en cada una de las distintas «formas simbólicas».

> Pues el principio fundamental del pensamiento crítico, el principio del *primado* de la función sobre el objeto, adopta en cada sector particular una nueva forma y reclama una nueva fundamentación autónoma. Junto a la función cognoscitiva pura es preciso comprender la función del pensamiento lingüístico, la función del pensamiento mítico-religioso y la función de la intuición artística de tal modo que se ponga de manifiesto cómo se lleva a cabo en ellas no tanto una configuración perfectamente determinada del mundo, sino más bien para el mundo, encaminada hacia un conjunto significativo objetivo y una visión total objetiva.[6]

Ahora el conocimiento teórico-discursivo comparece como uno de las modalidades de nuestra interpretación del mundo junto a la cual (o, mejor, por debajo de la cual) Cassirer encuentra la interpretación lingüística y la interpretación mítica, a las cuales atribuye una especificidad, una *forma interna* propia, que las hace irreductibles a la primera. La ampliación de la crítica trascendental no implica sin más una extrapolación de la estruc-

4. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* (vol. I), o.c., p. 20.
5. E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1975, p. 194.
6. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas* (vol. I), o.c., p. 19.

tura peculiar y particular del concepto teórico al concepto lingüístico y al mítico, sino que, según Cassirer, el pensamiento filosófico ha de abordar las diversas modalidades de la configuración espiritual con la hipótesis de que cada una de ellas lleva a cabo a su manera una misma tarea, la tarea de «transformar el mundo pasivo de las meras impresiones en un mundo de la pura expresión espiritual».[7]

De este modo, la creatividad de la razón aparece como un aspecto de una creatividad más profunda, que funciona en todas las formas de la cultura humana y a la que podríamos llamar *capacidad de simbolización*. «La razón es un término muy insuficiente con el que comprender las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por tanto, en lugar de definir al ser humano como un animal lógico, deberíamos definirlo como un *animal symbolicum*».[8] Con esta redefinición Cassirer estaría dando una respuesta integradora a los posicionamientos vitalistas de Nietzsche y sus sucesores, con su desconfianza respecto a la razón, en un intento de moderar sus exageraciones y unilateralidades, pero aceptando la legitimidad de algunos de sus planteamientos. Lo irracional no tendría que ser considerado como una masa amorfa y confusa que se extiende tras los límites del *logos*, sino como algo dotado de sus propios medios de expresión, de sus propias formas simbólicas.

Pues bien, para comprender esta ampliación de la crítica trascendental que se propuso realizar Cassirer puede ser conveniente tener en cuenta que, tras trabajar trece años como Privatdozent en Berlín, en 1919 acepta la invitación de la recién fundada Universidad de Hamburgo para enseñar allí. Con esta opción por una universidad recién creada Cassirer se aleja en cierto sentido del mundo filosófico, se instala en su periferia. Y en esta posición comienza a frecuentar la Biblioteca Warburg de Ciencias de la Cultura (Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg). Para hacernos una idea de la importancia que tuvo para Cassirer esta biblioteca puede bastar lo que nos cuenta Saxl que dijo en su primera visita: «Cuando el profesor E. Cassirer vino por

7. Id., p. 21.

8. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1977, p. 49.

primera vez a ver la biblioteca decidió que o huiría de ella (como realmente hizo durante algún tiempo) o se quedaría allí prisionero durante años (cosa que se produjo efectivamente, para su satisfacción personal en años posteriores)».[9] Cassirer no huyó, efectivamente, sino que se demoró en recorrer la Biblioteca, y sus libros, con detenimiento, siendo su ampliación de la crítica trascendental deudora en gran medida de ese recorrido.[10]

1. El lenguaje como forma simbólica

Pues bien, aun cuando tanto el mito como la ciencia pueden ser considerados como «lenguajes» en un sentido amplio, Cassirer reserva el término lenguaje para referirse al símbolo verbal, al lenguaje propiamente lingüístico.[11] En este sentido restringido el lenguaje es una forma simbólica particular y autónoma, una de las tres variedades en que se manifiesta la misma función simbólica humana, y se diferencia netamente tanto del mito como del logos, si bien tiene en común con ellos su fundamental carácter hermenéutico-trascendental en tanto que condición de posibilidad de la experiencia de lo real. Cassirer compara al lenguaje con un «órgano» para la captación humana de la realidad, captación que no sería meramente pasiva o receptiva, sino activa, es decir, conformadora o interpretativa. A través de este órgano lo dado de un modo confuso, equívoco e indefinido en la intuición mítica (es decir, lo meramente presente en la vivencia mítica) va a adquirir una mayor determinación, quedando re-articulado y cristalizado en torno a ciertos «focos» fijos que sirven de puntos de referencia. Podríamos decir que al ser dicho o apalabrado lo vivido es «puesto en escena», escenificado o «re-presentado».

---

9. F. Saxl, «Historia de la Biblioteca Warburg», en E.H. Gombrich, *Aby Warburg. Una biografía intelectual*. Madrid, Alianza, 1992, p. 304.

10. En la Segunda parte volvemos sobre la figura de A. Warburg en el capítulo dedicado a «La potencia de la imagen».

11. Cassirer (1874-1945) ha dedicado al estudio del lenguaje el primer volumen de su obra capital, la *Filosofía de las formas simbólicas* (1923), así como el libro de 1925 titulado *Lenguaje y mito*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1973 (hay otra traducción de este texto en la recopilación titulada *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1975). También dedica un capítulo al lenguaje en la *Antropología filosófica* (1944). Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

El lenguaje escapa, por tanto, del reino de la mera «presentación» y abre el reino de la «re-presentación», instaura la representación de la vivencia, permitiendo revivir lo vivido pero manteniéndolo o poniéndolo a una cierta distancia. El psicoanálisis ha insistido en la importancia de semejante tránsito de la pura vivencia a su apalabramiento (representación lingüística). Precisamente la tarea terapéutica consiste en que el paciente logre «hablar» de sus conflictos y complejos que permanecen inconscientes, los escenifique, los exprese, los comunique, para de este modo poder asumirlos conscientemente. La representación muestra así, como ya viera Aristóteles en relación al arte trágico, su poder catártico.

La representación lingüística se diferencia, pues, en opinión de Cassirer, de la presentación intuitiva, pregnante y concreta del mito, en relación a la cual queda como un momento posterior que confiere expresión a lo (míticamente) impreso. Esta representación lingüística no tiene, empero, un carácter puramente lógico, puesto que conserva, bien que de un modo atenuado, cierto poder de presentación, es decir, se mantiene siempre vinculada a la vivencia, pudiéndose hablar, en consecuencia, de la representación como una intuición lingüísticamente articulada o bien como una representación dialógico-intuitiva, con lo cual quedaría distinguida de la notación lógico científica, vacía y abstracta, ya totalmente desligada de la intuición. Así, mientras que el mito aparece como un pre-lenguaje en el que el lenguaje hunde sus raíces, la ciencia comparece como un post-lenguaje o una meta-representación, preparada y anunciada por el propio lenguaje. Cassirer resalta así la posición intermedia e intermediadora del lenguaje no sólo entre ser humano y mundo, como sucede en general con todas las formas simbólicas, sino también entre las propias formas simbólicas. El lenguaje viene a ser, por su situación estratégica entre mito y logos, como un centro ambiguo y polivalente, como un lugar de tránsito a cuyo través se posibilita la comunicación (traducción) entre ambos. El lenguaje comparece así con un carácter reduplicativamente simbólico o mediador.[12]

Frente a todo reduccionismo, ya sea de corte naturalista o de corte logicista, Cassirer se propone elaborar una teoría filosófica que comprenda al lenguaje en sí mismo y desde sí mismo, pre-

12. Para una presentación general de la teoría cassireriana del lenguaje cfr. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, o.c., pp. 166 y ss.

sentándolo como una forma autónoma y autóctona por cuanto que portadora y configuradora de un sentido peculiar e irreductible a otros sentidos (sea al sentido intuitivo o al sentido lógico).[13] Movido por esta intención fundamental nuestro autor elabora una concepción simbólica del lenguaje contrapuesta a la concepción nominalista que subyace, de un modo más o menos soterrado, tanto tras la reducción naturalista como tras la reducción logicista del sentido idiomático. El rasgo común a estas dos formas de neo-nominalismo radica en la consideración última de la palabra como *flatus vocis*: el lenguaje, nuestro lenguaje, sería una mera apariencia de sentido, una mera ficción de sentido que no oculta en su interior más que un sin-sentido fundamental (o el sentido como *fenómeno de superficie*: cfr. el estructuralismo). Una consecuencia importante que se deriva de ese planteamiento nominalista es que nuestro conocimiento deberá prescindir de la maléfica influencia del lenguaje, «purificándose» ya sea por el estricto atenimiento a la prístina experiencia ya sea por el análisis lógico.

Pues bien, frente a estas devaluaciones del lenguaje nuestro autor defiende una valoración positiva del lenguaje que no cuestiona la existencia del sentido idiomático sino que se pregunta por sus condiciones de posibilidad. La investigación cassireriana toma el sentido lingüísticamente constituido como el punto de partida y quiere dar cuenta de su constitución a partir del sinsentido. Se trata, en definitiva, de desarrollar y de llevar hasta sus últimas consecuencias la tesis de que el lenguaje es una actividad creadora, una energía autónoma y originaria del espíritu, una forma simbólica (hermenéutico-trascendental) que tiene su propia legalidad y sus modelos específicos. El lenguaje no habrá de ser visto, según esta tesis, como una *copia* de una realidad estáticamente dada y conocida sino como un *original* a cuyo través se hace posible la «visión» o experiencia lingüística del mundo, la intuición representacional de la realidad vivida. Se trataría de una forma conformadora o configuradora que, como una

13. Esta posición cassireriana se apoya en la consideración fenomenológica del lenguaje que ha finales del siglo XIX se alzó dentro de la propia lingüística criticando a positivismo y psicologismos. Esta tendencia fenomenológica estudia el lenguaje como algo específicamente humano que consiste en un conjunto de sonidos portadores de un sentido (cfr. al respecto W.M. Urban, *Lenguaje y realidad*. Fondo de Cultura Económica, México, 1952, pp. 42 y ss.).

red, fija, enlaza y reúne lo que en la vivencia se presentaba como inconexo y volátil, interpretándolo y atribuyéndole un sentido intersubjetivo (es decir, no meramente vital-subjetivo ni tampoco puramente objetivo) ganado en contacto con dicha realidad.[14]

Para Cassirer el lenguaje es, por tanto, más que un mero producto (*ergon*), una energía originaria del espíritu que mantiene reunidos el sentido y el sonido, llevando a cabo su articulación y su mutuo modelado. Se trata de una energía bajo cuya influencia el grito animal o el sonido interjectivo queda modulado de tal modo que se convierte en vehículo a cuyo través se expone o, mejor, se representa un contenido de sentido, el cual, por su parte, sólo en esa configuración sensible alcanza su realización concreta. Según esto no podrá abordarse el lenguaje como si se tratara de una mera asociación extrínseca entre una serie de sonidos y una serie de contenidos de pensamiento o de percepción que existiesen la una con independencia de la otra (cosa que sucede cuando se lo concibe como un simple *medio* de comunicación). Para nuestro autor el lenguaje sería, más bien, una *totalidad orgánica* o *medium*. Dentro de esa totalidad la relación dialéctica entre contenido y expresión sensible es precisamente lo constitutivo y primario: el uno no existe frente al otro independiente o autosuficientemente (cada uno sólo en y con el otro es y se realiza). Como dice Cassirer:

> El contenido y la expresión llegan a ser lo que son sólo en su interpretación: la significación que reciben en su correlación no se añade nuevamente a su ser, sino que dicha significación es la que constituye su ser.[15]

La palabra no puede concebirse, pues, como un sonido que preexistiese y al que posteriormente se le añadiera una significa-

14. Esta concepción general del lenguaje es deudora, como el propio Cassirer reconoce explícitamente de la filosofía del lenguaje elaborada por Wilhelm von Humboldt sobre caminos abiertos por Vico, Herder, Hamann y Rousseau y que podemos ver sintetizada en la siguiente cita: «Las lenguas no son propiamente medios para exponer verdades ya conocidas, sino que su papel es algo más que eso, a saber: descubrir lo antes desconocido. Su diversidad no estriba en una diversidad de sonidos u signos sino en un diversidad de modos de entender el mundo» (Humboldt, citado por E. Cassirer en *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I, p. 112).

15. E. Cassirer, Id., p. 134. Véase también p. 51.

ción determinada. Lo primario aquí es la relación entre sonido y sentido. La significación emerge precisamente a través de la configuración del sonido que fija y determina un contenido, es decir, en el acto mismo de la dicción. El discurso auténtico no consistirá, en consecuencia, en la exposición o comunicación de un conocimiento previamente alcanzado por otros medios. Precisamente el pensamiento y el sentido emergen en el discurso y en él se realizan. El «arte» del orador y el «arte» del pensador vendrían así a coincidir: dicho «arte» consistirá en la capacidad para hacer aparecer el sentido en el *medium* de la palabra. Pero veamos más detenidamente qué implica la tesis cassiréríana de que el lenguaje es una forma simbólica.

2. El sentido lingüístico

La revalorización cassireriana del lenguaje pasa necesariamente por la crítica de la concepción dual de las funciones del lenguaje sobre la que se han construido las interpretaciones positivistas. Dicha concepción defiende la distinción tajante entre dos funciones fundamentales del lenguaje: la función referencial-denotativa (o indicativa) y la función emotivo-connotativa (o evocativa). Mientras que en la primera la palabra sería como un índice convencional para referirse a la realidad objetiva en la segunda la palabra vendría a ser mera expresión evocativa de sentimientos y estados subjetivos, sin decir nada del objeto.

Pues bien, nuestro autor considera que esta clasificación absolutamente dualista conduce a una esquizofrenia más o menos grave que aniquila finalmente al lenguaje como ámbito de mediación entre subjetividad y objetividad, reduciéndolo ya sea a una especie de alucinación sin ningún valor cognoscitivo, ya sea a una especie de prehistoria de la ciencia. Para salvarse de esta esquizofrenia sería menester, en su opinión, reconocer la relatividad de semejante distinción. Aún cuando la función referencial y la función emotiva puedan servir como tipos ideales es preciso comprenderlas en relación a una tercera función más fundamental y primaria, que impregna las otras dos y que es, para Cassirer, la función propiamente lingüística. Se trata de la función representativa (representación, *Darstellung*: cfr. K. Bühler). Todo uso del lenguaje comporta ya un momento re-

presentativo en la medida en que establece una relación bipolar entre la palabra humana y la cosa como realidad significada por ella.

No cabe siquiera imaginar un hecho lingüístico en el que no comparezca una tal representación o simbolización de un contenido a través de un sonido o, más bien, de un conjunto articulado de sonidos. La representación resulta así, para nuestro autor, algo consustancial a la noción misma de lenguaje. Tanto el uso meramente emocional-expresivo como el puramente referencial comparecen ahora como abstracciones de esta representación intermediaria del lenguaje que no es ni mera evocación ni pura designación, sino auténtica simbolización objetivo-subjetiva (es decir, intersubjetiva). En este punto la diferencia entre las teorías duales y la teoría triádica cassireriana resulta de gran relevancia. Para la concepción dual el sentido simbólico vendría a confundirse reductivamente con el sentido emotivo (subjetivo), privando así a la evocación simbólica (intuitivo-representacional) de toda referencia a la realidad. Por el contrario, la concepción cassireriana no sólo deja abierta la posibilidad de que el lenguaje hable de algo real aun cuando no lo haga de un modo referencial directo, sino que además reconoce una tal referencia indirecta (simbólico-representativa) como su función primordial.

El sentido simbólico-representacional del lenguaje no es, por tanto, algo cósicamente dado ni tampoco algo subjetivamente proyectado. Dicho sentido sería más bien algo ganado intersubjetivamente (es decir, comunitariamente) al contacto con la realidad vivida (con-vivida: Dilthey). En el lenguaje subjetividad y objetividad se encuentran siempre indisociablemente entrelazadas y, si bien es posible un uso predominantemente objetivo o predominantemente subjetivo, ambos usos extremos descansan sobre la capacidad de interpretación simbólica (dialógico-intuitiva) de una realidad comunalmente vivida.[16]

Podemos decir, pues, que para Cassirer el lenguaje re-presenta la realidad, es decir, la simboliza mito-lógicamente (ni mítica o equívocamente ni lógica o unívocamente, sino analógica o dialógicamente). Por el acto de la denominación la cosa accede

16. Cfr. al respecto E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. III, pp. 249 y ss.

a la representación. Vemos aquí la diferencia fundamental entre el lenguaje y el mito pues en el mito la imagen se identifica con lo simbolizado, haciéndolo plenamente presente (presentación). El lenguaje, por el contrario, se desprende en cierto grado de esta pregnancia mítica, introduciendo una cierta distancia o separación entre significante y significado, una diacrisis y polaridad. La palabra resulta ser separable de la cosa, si bien no se trata de una separabilidad absoluta. Aun cuando la palabra puede transferirse metafóricamente de un significado a otro diferente, dicha transferencia sólo resulta significativa a condición de que en alguna medida se mantenga el originario sentido intuitivo-representacional de la palabra. Si bien entre la vivencia mítica de una realidad y su representación lingüística, por muy lírica que ésta sea, media un auténtico abismo, todo lenguaje vivo o vivido por una comunidad (es decir, toda palabra en tanto que habla y comunicación), conserva siempre un elemento intuitivo pregnante, que es la fuente de la que mana todo otro sentido lógico derivado.

Este carácter intuitivo-dialógico del símbolo lingüístico es precisamente el que lo diferencia de la pura notación propia del símbolo lógico-científico (abstracto). Dicha notación o significación ya puramente convencional procede, en opinión de Cassirer, del fundante lenguaje natural y a él ha de retornar en última instancia, si bien, en cuanto tal, se constituye proyectivamente (prognósticamente) en un proceso de desligación en virtud del cual se va liberando del contenido intuitivo previo para dar expresión, cauce y pauta unívoca a las relaciones conceptuales o formalizadoras. La ciencia se constituye precisamente poniendo entre paréntesis (es decir, excluyendo o reprimiendo) las vivencias subjetivas del investigador, de tal modo que en su discurso sea la cosa misma la que hable. El lenguaje natural por el contrario no reprime la subjetividad del intérprete sino que la implica y asume en su discurso en tanto que representación intuitiva de lo vivido.

Cassirer defiende, por tanto, que la palabra no se limita a apuntar hacia un objeto externo a ella misma sino que conserva siempre una cierta «expresividad intrínseca». El lenguaje lleva a cabo una especie de «conjuro» de lo dicho, haciéndonoslo vivir o, mejor, re-vivir en algún grado. Pues bien, este sentido intrínseco o intuitivo-representacional, que es para nuestro autor origi-

nario y fundamental, va quedando oculto conforme avanza el progreso del lenguaje hasta quedar finalmente eliminado en el puro concepto lógico. Podríamos decir que la conciencia lingüística ordinaria olvida el sentido originario de las palabras y opera con ellas como si fueran meros signos, convencionales e intrínsecos, mas no por ello queda completamente aniquilado. Dicho sentido sigue vivo, con una especie de vida latente, germinal; permanece sumergido en la inconsciencia. Con el uso cotidiano y bajo la presión del concepto la palabra se va recubriendo con una especie de «cáscara» dura y sólo en la dicción metafórico-poética recupera su frescura originaria.

3. La articulación lingüística de lo real

La tarea del lenguaje no consiste para Cassirer en la mera repetición de las determinaciones ya dadas en la sensación (o en el entendimiento). La transposición de lo sentido en sonido adquiere ahora una importancia extraordinaria. Aun cuando pudiera parecer a primera vista que la denominación no es más que la aplicación de una etiqueta o un rótulo convencional que no añade nada nuevo al contenido dado, una consideración más atenta pone de manifiesto que ese contenido sólo se configura en cuanto tal por su acceso al lenguaje. En la denominación un determinado contenido queda destacado de entre el continuado flujo de contenidos de la conciencia, adquiriendo para ella un nuevo carácter y una nueva certidumbre. La representación lingüística se muestra ahora como una auténtica re-producción y re-construcción intersubjetiva de lo real: ya la simple denominación de un fenómeno comporta un subrayado (selección, elección y valoración) de cierto aspecto particular del mismo a través del cual se focaliza la «mirada». El caos de impresiones inmediatas se aclara y diferencia al ser nombrado y dicho, adquiriendo una nueva permanencia. La palabra entresaca un determinado contenido y le confiere una fijeza que permitirá reconocerlo como el mismo en las más variadas situaciones (aun cuando no se dé exactamente del mismo modo), posibilitando su distinción respecto a ciertos contenidos y su asociación a otros en una diacrisis analógica. A este respecto afirma nuestro autor:

> El lenguaje se convierte en el instrumento espiritual fundamental en virtud del cual progresamos pasando del mundo de las meras sensaciones al mundo de la representación.[17]

Podríamos ilustrar esta potencia hermenéutica del lenguaje atendiendo, por ejemplo, a la diferencia entre la palabra griega *men* y la latina *luna*. Si bien las dos se refieren al mismo objeto, el modo en que lo hacen es muy diverso. Mientras que la primera destaca la función de la luna para medir el tiempo la segunda enfatiza la luminosidad o brillantez de la misma. En este ejemplo se puede ver que ya la mera traducción fónica comporta una interpretación por cuanto que metaforiza haciendo ver algo *como* algo.[18]

También se puede ilustrar esto desde la perspectiva del proceso de aprendizaje lingüístico en el niño. A este respecto la psicología infantil ha señalado que en el «hambre de nombre» que aparece a cierta edad en todo niño normal no se encuentra un simple afán por el aprendizaje consciente de un vocabulario. Para el niño el descubrimiento del lenguaje acarrea una auténtica revolución en su vida, le abre un nuevo mundo: el mundo objetivado o intersubjetivamente apalabrado y constituido. Como dice nuestro autor:

> Cuando el niño aprende a nombrar cosas no añade una lista de signos artificiales a su conocimiento previo de objetos empíricos acabados, más bien aprende a «formar» el concepto de esos objetos, a entendérselas con el mundo. De este modo el niño se halla en un terreno más firme; sus percepciones vagas, inciertas, oscilantes y sus tenues sentimientos comienzan a cobrar una nueva forma. Podemos decir que cristalizan en torno al nombre como un centro fijo, como un foco del pensamiento.[19]

La adquisición del lenguaje significa, en este sentido, el acceso a la representación intersubjetiva del mundo y posibilita

17. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I, p. 29.

18. Cfr. al respecto E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 202 y *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I, pp. 267 y ss. Gadamer ha insistido desde la hermenéutica en el metaforismo fundamental del lenguaje (cfr. *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1976) y Nietzsche vio en esta metafórica inherente en la palabra la «mentira» fundamental del lenguaje (cfr. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. Revista Teorema*, Valencia, 1980).

19. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 199.

que el sujeto se las entienda y se desenvuelva en la realidad socialmente interpretada y construida. Esta fuerza hermenéutica de la palabra no se dirige sólo hacia el mundo exterior sino que también se dirige hacia dentro, contribuyendo a la organización del mundo del sentimiento y de la voluntad, es decir, a la constitución del propio yo. Así, el sentimiento al ser dicho experimenta una transformación, perdiendo su poder de compulsión inmediata y concediendo un cierto margen de maniobra al yo. Lo subjetivo queda ahora traspuesto como algo objetivo y es experimentado con una cierta distancia: «Con el lenguaje —afirma nuestro autor— el ser humano no sólo adquiere un nuevo poder sobre las cosas, sobre la realidad exterior, sino también un nuevo poder sobre sí mismo».[20] La distinción misma entre lo exterior y lo interior, entre lo subjetivo y lo objetivo es establecida en y por el lenguaje. A partir de esta distinción fundamental, y por medio de las determinaciones espaciales, temporales y numéricas, el todo de la realidad va quedando dividido, clasificado y diacríticamente ordenado conforme a una compleja trama de interconexiones y diferenciaciones. De este modo el lenguaje sitúa (y se sitúa) entre objeto y sujeto.

Habrá que tener en cuenta en cualquier caso que para nuestro autor esta interpretación articuladora o conformadora de lo real es llevada a cabo por cada lengua particular de un modo peculiar, ofreciendo así una perspectivística visión del mundo. La articulación lingüística no se somete a ningún patrón externo ni tampoco se limita a seguir el mundo de las impresiones sensibles, sino que se da a sí mismo sus propios patrones de acuerdo a una dialéctica o dialogía objetivo-subjetiva. En este sentido considera Cassirer que se puede hablar de una conceptuación lingüística distinta y previa a la conceptuación lógica. Mientras que ésta procede por comparación y abstracción desde un punto de vista genérico-cuantitativo, aquélla tiene más bien un carácter cualitativo por cuanto que recurre a las propiedades y cualidades de lo real. El lenguaje muestra, así, una mayor afinidad con el mito que con el logos. Esta afinidad se hace patente también en su tendencia a fijar la atención sobre un determinado contenido intuitivo que es aislado y destacado del resto:

20. E. Cassirer, «El lenguaje y la construcción del mundo de los objetos», en VV.AA., *Teoría del lenguaje y lingüística general*. Paidós, Buenos Aires, 1972, p. 29.

> Cuando la voluntad y la actividad se dirigen a un punto y la conciencia se despliega y se concentra en él, el ser humano está, por decirlo así, maduro para la denominación. En la corriente de la conciencia que parecía fluir uniformemente surgen repentinamente ondulaciones: se forman algunos contenidos dinámicos acentuados en torno a los cuales se agrupan los restantes.[21]

Hay además otro rasgo fundamental que, en opinión de Cassirer, diferencia a la conceptuación lingüística de la forma estrictamente lógica de conceptuación: es su carácter «interesado». Más que de una consideración objetiva, distanciada y desapasionada el lenguaje parte de la intuición subjetiva de la propia actividad, por lo que revela siempre una participación en la vida y un interés activo por el mundo. Como dice Cassirer:

> Sólo aquello que se refiere de alguna forma a los centros del querer y del actuar, aquello que se revela favorable o contrario, importante o necesario para el todo de la actividad y de la vida, sólo esto se entresaca de la serie en flujo siempre igual de las impresiones de los sentidos, sólo esto se «observa» en ellas o, lo que es lo mismo, recibe un acento lingüístico.[22]

El proceso de interpretación lingüística del mundo se mantiene siempre vinculado al contexto vital, representando el modo en que la realidad se da en el medio de la actividad interhumana. En el lenguaje se pueden equiparar contenidos diversos y hasta dispares tanto desde el punto de vista sensible como desde un punto de vista lógico, fijándolos bajo una misma denominación y asignándolos a un mismo concepto por cuanto que en el conjunto de las actividades y de los objetivos humanos se ofrecen como concordantes, es decir, como ocupando un mismo lugar antropotópico o lugar análogo. El engranar de las denominaciones procede del engranar de las actividades en la vida en común. De ahí que el lenguaje tenga primariamente un sentido comunitario, intersubjetivo, por cuanto que

21. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I, p. 269. A este respecto señala también nuestro autor que «la posibilidad de la denominación descansa en esta concentración de la perspectiva espiritual: el nuevo sello que el pensamiento imprime en el contenido es la condición necesaria para su designación lingüística» (Id., p. 266).

22. E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, o.c., p. 108.

ganado en el diálogo continuado de la vida.[23] Como dice nuestro autor:

> El lenguaje como *sensorium commune*, sólo puede surgir de la simpatía en la actividad. El lenguaje y la vida racional brotaron de la actividad comunal encaminada a una finalidad común, brotaron del trabajo remoto de nuestros antepasados.[24]

Las denominaciones y los conceptos lingüísticos surgen, pues, en el contexto vital y vienen a dar expresión a la compleja trama de «simpatías» o relaciones entre las cosas y los acontecimientos que se revelan en dicho contexto. El lenguaje conserva siempre el vínculo con la praxis y la vida como un medio para sus fines y necesidades.

4. **El concepto lingüístico**

Tanto el lenguaje como la ciencia llevan a cabo un proceso de generalización o universalización. A su través lo individual, que en la vivencia se presentaba en toda su irreductible singularidad, es arrancado de la constricción en el «aquí y ahora» siendo re-definido en virtud de la posición (relativa) que ocupa dentro de un contexto más amplio. En ambos casos lo individual queda liberado de su aislamiento y es elevado a un plano de mayor universalidad. Ahora bien, como ya hemos indicado, el modo en que el concepto lingüístico realiza esa «puesta en relación» o «comunicación» (y consecuentemente también el grado o tipo de universalidad por el alcanzada) diverge radicalmente del modo en que lo realiza el concepto lógico-científico. Cassirer pone buen cuidado en señalar y resaltar esta diferencia, pues no pretende reducir la lógica a un «problema de palabras» ni tampoco reducir el lenguaje a una prehistoria de la lógica. En este sentido Cassirer propone distinguir siguiendo a Lotze entre la

23. Queda así sentado de pasada que no hay sentido lingüístico puramente solipsista a comunicar o convalidar posteriormente en un discurso. La expresión y la comunicación, al igual que el sentido mismo, son correlatos necesarios del lenguaje y éste sólo existe en cuanto tal en el discurso (cfr. al respecto W.W. Urban, *Lenguaje y realidad*, o.c., cap. VI).

24. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. I, p. 270.

«universalidad primera» o «intuitiva» del concepto lingüístico y la «universalidad segunda» o «abstracta» del concepto lógico.[25]

Podríamos ejemplificar esta distinción contrastando un concepto acuñado científicamente como el de «mamífero» con un concepto lingüístico como el de «color». El primer tiene un carácter genérico-abstracto y se constituye a través de una serie de operaciones lógicas en las que se va comparando una multiplicidad de casos particulares que coinciden en determinadas características, eliminando los rasgos meramente individuales («accidentales») y destacando los rasgos comunes a todos ellos («esenciales»). Con la reunión de estos últimos surge la representación general que confiere unidad a la multiplicidad empírica y que, una vez constituida, es independiente de toda intuición concreta, de la cual prescinde sin necesitar de ninguna referencia a ella para ser operativa. El concepto lógico permanece, por tanto, como separado de lo individual, con el que ya sólo se encuentra vinculado por una relación de subsunción.

El concepto lingüístico de «color», por el contrario, se encuentra siempre implicado en la intuición de los fenómenos particulares, en la experiencia del verde o del amarillo con sus diversas tonalidades (de ahí la dificultad para explicar a un ciego lo que es el color). Sea de un modo directo o indirecto, dicho concepto remite en última instancia a la intuición. Podríamos decir que se trata de un concepto «impuro», lastrado con las vivencias y experiencias del que lo usa. Esta universalidad intuitiva del lenguaje no resulta, pues, de la exclusión sistemática de la diferencia individual sino que emerge precisamente en esa dispersión, en ella vive y en ella se manifiesta a través del reconocimiento de un elemento común ya intuido en los fenómenos individuales mismos, es decir, a través del reconocimiento de la semejanza en, y pese, a la singularidad o diversidad individual. El azul y el verde no quedan ya como meros casos particulares subsumidos bajo la universalidad del color «en general»: «el» color sólo aparece o se encuentra en ellos, siendo concebible sólo como esa totalidad. A este respecto concluye Cassirer:

> Hay pues que distinguir una doble forma de lo universal: una (la del lenguaje) en la cual sólo parece estar dado implícitamente en

25. E. Cassirer, Id., p. 264.

forma de una relación que ostentan los contenidos particulares, y otra (la de la ciencia) en la que también emerge explícitamente en forma de una representación independiente.[26]

Pues bien, nuestro autor defiende la anterioridad del concepto lingüístico (y su universalidad intuitiva) sobre el concepto lógico (y su universalidad abstracta) que tiene un carácter derivado con respecto a aquél, pues lo toma como base y lo presupone. El proceso de abstracción lógica tiene lugar a partir de un conjunto de contenidos que ya están de algún modo interpretados por el lenguaje, es decir, que se encuentran lingüísticamente relacionados. Sólo sobre esta base, sobre este «rendimiento» previo del lenguaje, que la teoría lógica tradicional da acríticamente por supuesto, puede desarrollarse el sistema de los conceptos puros. Dicho sistema vendría, pues, a ser la expresión unívoca y formalizada de las relaciones ya lingüísticamente intuidas y apalabradas.

De este modo Cassirer, radicalizando la «revolución copernicana» iniciada por Kant, revaloriza filosóficamente el lenguaje al mostrar su eficacia configuradora y articuladora de lo real. Contribuye así Cassirer con todo el rigor y la formalidad del neokantismo a la consolidación del «giro lingüístico» en la filosofía del siglo XX. Veremos a continuación cómo este giro lingüístico se consolida hermenéuticamente en la obra de H.G. Gadamer.

26. E. Cassirer, Id., p. 265.

4

LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA DE GADAMER Y EL LENGUAJE

1. Gadamer y la hermenéutica

En la actualidad cuando se menciona en un contexto filosófico la palabra hermenéutica se hace referencia a la teoría y la praxis de la interpretación que el alemán H.G. Gadamer se dedicó a renovar en los años sesenta siguiendo las «sendas perdidas» del último Heidegger. Dicha hermenéutica no consiste primariamente en una preceptiva o un método para la interpretación, como pudiera parecer a primera vista.[1] Este prejuicio, que viene sugerido por el propio título de la obra fundamental de Gadamer, ha de ser abandonado, puesto que siguiendo el discurso gadameriano no nos encontramos con una serie de normas cuya rigurosa observancia nos garantizara la correcta comprensión de los cifrado en palabras ni, mucho menos, con una apologética de la subordinación de la interpretación a un procedimiento metódicamente ordenado. Andaría muy errado el lector que no consiguiera deshacerse de este prejuicio y, paradójicamente, erraría menos si se atreviera a aproximar el neoclasicismo gadameriano al anarquismo epistemológico de Feyerabend, por ejem-

1. De Gadamer véase su obra fundamental *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977. El italiano G. Vattimo ha actualizado esta problemática proyectándola sobre la cuestión de la posmodernidad (así en *Las aventuras de la diferencia*. Península, Barcelona, 1986). Entre nosotros A. Ortiz-Osés ha reinterpretado la hermenéutica gadameriana imprimiéndole un giro antropológico-simbólico, como puede verse en *El alma de las cosas*. Editorial Hiria, San Sebastián, 2001. Para todo el contexto filosófico cfr. P. Lanceros, *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Hiria, San Sebastián, 2000, y L. Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Anthropos, Barcelona, 2001.

plo.[2] Pues pese a las diferencias radicales que hay entre ambos autores, vienen a coincidir en la inconveniencia de someter la creatividad bajo patrones ajenos al propio proceso heurístico.

Así pues, la hermenéutica no se presenta en modo alguno como una reflexión sobre el método o procedimiento de interpretación sino más bien como una reflexión sobre la interpretación misma, como una teoría que intenta esclarecer lo que de hecho acontece cuando se interpreta, explorando y explicitando las condiciones de posibilidad del fenómeno hermenéutico. Y una de las consecuencias que esta investigación pone de manifiesto es la imposibilidad de abordar dicho fenómeno tanto desde una perspectiva objetivista (o realista) que concediese la primacía al texto en su literalidad, como desde una perspectiva subjetivista (o idealista) que primara el papel del intérprete.

Para Gadamer, igual que para el último Husserl, lo primario es la relación y, en este caso, interpretación dice, precisamente, relación entre el objeto (texto) y el sujeto (intérprete), «fusión de horizontes». La hermeneusis tiene lugar, efectivamente, *entre* el texto y el intérprete; es un acontecimiento nuevo que ni se reduce a una mera repetición del texto ni se deja dominar por la voluntad del hermeneuta. Este quedaría ahora como el sujeto cuasi-pasivo de un acontecer en el que el sentido lingüísticamente esquematizado en el texto se *re-genera*, resurge o se recrea en su aplicación al presente de la interpretación, se representa en su traducción al lenguaje actual.

Ahora bien, no se trata de que el intérprete deba anularse a sí mismo en un esfuerzo supremo de objetividad. Semejante esfuerzo resultaría baldío, pues es precisamente a través de los prejuicios y posicionamientos personales como va surgiendo la interpretación en un proceso de afrontamiento circular, y no sobre o al margen de ellos. Sin prejuicios no habría tampoco juicios: la labor hermenéutica consiste en «poner en juego» los propios prejuicios arriesgándolos a la crítica que del mismo juego se desprenda (o, para decirlo de otro modo, la interpretación como surgiendo en implicación con la vida). Quedará de este modo en entredicho la pretendida absolutez del «sentido en sí» del texto como baremo al que se deberían ajustar o aproximar las interpretaciones para ser correctas. El sentido comparece ahora como algo relativo a la

2. P.Q. Feyerabend, *Contra el método*. Ariel, Barcelona, 1974.

interpretación, la cual a su vez responde a la eficacia histórica del texto (*Wirkungsgeschichte*). Un tal sentido hermenéuticamente concebido no goza de una existencia absoluta al margen de sus mediaciones concretas, ya que sólo en ellas se realiza.

Pues bien, esta tesis nuclear de la hermenéutica ganada por Gadamer en el terreno de la interpretación filosófica es generalizada y desarrollada por él en dos direcciones: por un lado hacia el campo de la teoría del conocimiento y por otro lado, pero en estrecha conexión, hacia la ontología. En relación a la gnoseología lo hasta aquí dicho nos conduce a insistir sobre el carácter interpretativo del entendimiento y conocimiento humanos'(«todo comprender es un interpretar») así como sobre la mediación lingüística de nuestra verdad. El lenguaje (la interpretación) es presentado ahora como aquello que hace humano al ser humano, abriéndole a un mundo de sentido.

Pero al igual que el ojo posibilita la visión, más, normalmente, no se ve a sí mismo, también el lenguaje en su uso habitual pasa inadvertido, llevando a cabo su función mediadora sin que nos percatemos de ella. Es preciso un esfuerzo suplementario de reflexión para caer en la cuenta de esa mediación que por tan evidente pasa por inexistente. No hay por tanto conocimiento «puro» que apercibiera directamente lo real «sin tocarlo ni mancharlo» con nuestra humanidad, con nuestro *a priori* vital, con nuestra vida y sus correspondientes lenguajes. Y de este modo entramos ya en el otro territorio antes mencionado, en el terreno de la ontología: la otra cara que se corresponde con la afirmación de la lingüisticidad del conocimiento es la afirmación de la lingüisticidad de lo real.

Lo que el sentido común en su realismo ingenuo acepta acríticamente como «la realidad» queda desenmascarado ahora como el resultado de una denominación, como el producto de una interpretación previa. Lo que llamamos la realidad se muestra como «nuestra» realidad en tanto que se encuentra siempre interpretada por nuestro(s) lenguaje (s). Y con este desenmascaramiento el fenómeno hermenéutico adquiere un carácter radical: no será ya algo secundario que se añade superficialmente a una realidad previamente dada y conocida, sino algo primario en tanto que la interpretación es concebida como una auténtica *realización, ejecución, configuración* o *conjugación* de lo real. La realidad misma ofrece una constitución lingüística.

La hermenéutica se inscribe así en el contexto del relativismo lingüístico del siglo XX. Su inmersión en el lenguaje está impulsada por la misma necesidad profunda que ha movido a toda la filosofía contemporánea: la necesidad de confrontarse con la propia *Sombra*, e.d., con la propia finitud y limitación, con la relatividad que atraviesa todo nuestro conocimiento y nuestra articulación cultural del mundo. Ahora bien, al ubicar de este modo la hermenéutica no pretendemos, ni mucho menos, reducirla a un mero escepticismo aséptico, hedonista o lúdico. Este simbólico «descenso a las profundidades» es un viaje de ida y vuelta, ya que una vez se ha tocado fondo se emerge de nuevo transformado. El relativismo hermenéutico sería en este sentido un *relativismo relativo:* el resquebrajamiento o disolución de la verdad petrificada o institucionalizada no es un fin en sí mismo (absoluto) sino relativo en tanto que medio para que por las fisuras abiertas se libere el sentido «oculto» en tanto que ocultado, reprimido y oprimido por la verdad (y la realidad) constituida.

La interpretación resulta ser, en opinión de Gadamer, no una mera copia o reflejo de lo dado, ni tampoco una pura creación de la subjetividad, sino una traducción o trasposición de lo dicho, lo visto o lo sentido al lenguaje del intérprete, una «copia teñida de subjetividad» (A. Schaff), una fusión de horizontes, un juego a con-jugar y, en definitiva, un proceso que ninguna de las partes implicadas domina completamente por cuanto que se va realizando precisamente «entre» ambas, en su «puesta en relación». De este modo la *mímesis* y la *poiesis* quedan correlacionadas como los dos aspectos de un mismo proceso hermenéutico en el cual el ser es *apalabrado*, es decir, accede al lenguaje ganando en él su representación y realización concreta.

Dicho ser no podrá quedar definido, en consecuencia, como algo estático, inmutable, sino como algo «en relación» a otro, como algo constitutivamente abierto a nuevas representaciones o interpretaciones puesto que sólo en ellas es. El lenguaje adquiere así un rango ontológico: la lingüisticidad no impregna únicamente a nuestro conocimiento sino que también atraviesa y ahueca al propio ser. De este modo el ser es liberado de la interpretación absolutista clásica para reaparecer interpretado como lenguaje. Ahora el ser mismo es lenguaje. Se trata de una concepción dinámica de lo real, y del propio ser humano, no como pura esencia sino, usando una comparación musical, como una parti-

tura a ejecutar, o como un texto a interpretar. La verdad, en consecuencia, tampoco podrá ya ser concebida como un «estado» metódicamente alcanzado y descubierto sino como un proceso inmanente al discurso mismo en el que los interlocutores intentan ponerse de acuerdo.

En el pensamiento de Gadamer cabe destacar, por tanto, algunos de los rasgos que caracterizan a la posmodernidad, especialmente la aligeración imprimida al viejo ser por su redefinición como lenguaje. Al presentar al ser como ya desde su origen impregnado por la palabra (interpretación), aquél deja de ser visto como un sólido fundamento inmóvil, iniciándose así un proceso de dispersión o diseminación. De ahí la importancia que en el pensamiento actual ha cobrado la imagen, el *simulacro*, la máscara, la diferencia o, en terminología gadameriana, la *representación* (*Darstellung*). Gadamer toma como paradigma a este respecto la obra teatral (o la musical) en la que descubre una realidad que sólo existe o se realiza en cuanto tal en sus representaciones interpretativas (escenificaciones o ejecuciones).[3]

Por generalización a partir de este caso particular llegamos a una concepción dinámica de la realidad en su continuo devenir a través de la diferencia (de versiones). Ahora bien, el rechazo del concepto clásico del ser (o del sentido-sustancia) no implica para Gadamer que detrás del «reino de la representación» (el «escenario») se encuentre una nada absoluta. En la hermenéutica no tiene cabida un sentido sustancialmente concebido, pero tampoco es un terreno abonado para las versiones del sentido como mero «efecto de superficie». Hermenéuticamente el sentido es algo infraestructural, radical, subterráneo por cuanto que emerge ya de un modo preconsciente en la vivencia. El ser es lenguaje, sí, pero lenguaje simbólico y no mero signo convencional. Aun cuando todo sea interpretación, no hay que olvidar que para Gadamer la interpretación explícita exige y presupone una implícita comprensión previa (pre-juicio) inmanente al propio lenguaje (o, como quería Dilthey, a la *vivencia*). Se ha perdido, ciertamente, el *fundamento* sólido-racional (*Grund*), pero en este «abismamiento» es posible vislumbrar un oscuro *fondo* (*Boden*) *sin fondo* (di-

3. Hay que tener en cuenta a este respecto que en alemán el verbo *spielen* significa tanto jugar (a un juego) como tocar (música) y representar (una obra de teatro).

námico-relacional) cual *proto-lenguaje* que deja ya pre-racionalmente apalabrada la posterior dicción o interpretación.[4]

Vemos que de este modo Gadamer se cura en salud de una posible recaída en el ficcionalismo: para él la escritura es ya siempre una lectura y la interpretación es una re-interpretación de un fondo previo, es decir, articulación explícita de una red de relaciones implícitas, «cultivo» de afinidades virtuales, configuración de un sentido pre-sentido y consentido. Ahora bien, en nuestra opinión, esta afirmación gadameriana no ha de ser malinterpretada como una constatación de hechos o verdad empírica, en cuyo caso se convertiría en una mera legitimación de lo realmente dado, del estado de cosas.

Dicha tesis sería más bien una verdad hermenéutica que vendría a expresar una actitud fundamental para enfrentarse con la realidad y con la vida, un deseo y una exigencia que posibilitan la crítica y la transgresión de lo dado. Y, ¿en nombre de qué podría tener lugar semejante «revisión»? No en nombre de algo meramente presente y cósicamente existente, sino de algo ausente, latente y diferido como lo sería para Gadamer el sentido. Un sentido al que no hay modo de acceso en «directo», pues sólo recreándose perdura. Con todo ello no se está negando ingenuamente la existencia en este mundo de «simulacros» puramente superficiales. Se aboga precisamente por la distinción entre «simulacros» y «simulacros» en base a un criterio que ni puede ser meramente subjetivo ni puede pasar por la noción clásica de la verdad como adecuación. Dicha noción de sentido desborda por tanto a subjetividad y objetividad en dirección a una intersubjetividad ganada en el interior de un lenguaje comunalmente convivido y compartido.

Una tal concepción hermenéutica podría ser caracterizada, finalmente, como una subversión o reversión del platonismo. En efecto, frente a la hipóstasis platónica del sentido como un luminoso supramundo celeste (poblado de estáticas esencias racionales independientes en su existencia absoluta e in-

4. Sobre la noción de *proto-lenguaje* cfr. http://lacucala.blogspot.com.es/2011/02/el-protolenguaje.html. Sobre la diferencia entre *grund* y *boden* cfr. G. Vattimo, o.c., así como Heidegger, *Sendas perdidas*. Losada, Buenos Aires, 1979. Podría así mismo afirmarse que un tal «fondo sin fondo» tiene, en palabras de E. Trías, «la frágil delgada y afilada naturaleza de un límite», *La aventura filosófica*. Mondadori, Madrid, 1988, p. 362.

mutables ante las imperfectas copias que en el mundo del devenir suscitan), nos encontramos ahora con que el rastro o la huella del sentido nos remite a un oscuro *fondo sin fondo* que encierra modelos latentes o germinales dotados de una existencia cuasi-real o surreal por cuanto que sólo existen en sus realizaciones o emergencias interpretativas. Pero veamos más en concreto la importancia que la hermenéutica de Gadamer atribuye al lenguaje.

2. El lenguaje en la hermenéutica

Al tratar de generalizar y de ampliar a la totalidad de la experiencia humana del mundo el modelo hermenéutico elaborado desde el ámbito del arte y de la tradición, Gadamer toma como concepto clave el lenguaje, por cuanto que es el elemento o factor común que interviene en todo conocimiento y en toda aprehensión de la realidad, en toda experiencia hermenéutica; de aquí su relevancia para las ciencias humanas.

Expresada sintéticamente, la tesis defendida por nuestro autor es la siguiente: todo entendimiento humano (incluido el de sentido común y el de la ciencia) es radicalmente mediato, e.d., comporta una actividad interpretativa; y toda interpretación se encuentra arraigada y se realiza en un lenguaje determinado, dentro del cual se encuentran condensados una serie de conceptos previos (*pre-juicios*). Dicho lenguaje conlleva, por tanto, un «juicio previo», una interpretación previa implícita que abre el horizonte en el que se ubica toda interpretación o visión explícita, posibilitándola. El entendimiento humano es así presentado como implicando una relación fundamental al lenguaje, en tanto que *medium* de toda experiencia hermenéutica y en tanto que lugar en el que acontece la verdad (una concepción procedente de Heidegger).

Desde esta perspectiva Gadamer se desmarca frente a la clásica interpretación instrumental del lenguaje (que va desde Parménides y Platón hasta la moderna Filosofía Analítica), en la que éste es reducido a la condición de un simple medio de comunicación, exterior y neutro, de lo pensado, lo conocido o lo sucedido, como si se tratara de una forma vacía que pudiera rellenarse indiferentemente con cualesquiera contenidos. Nues-

tro autor rechaza una y otra vez radicalmente esta devaluación instrumental-formalista del lenguaje, pues para él la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica.[5] Pues bien, este rechazo va a tomar pie, como hemos visto que también ocurría en Cassirer, en las investigaciones filosófico-lingüísticas de W. von Humboldt, a quien nuestro autor considera el auténtico creador de la filosofía del lenguaje, y especialmente en su descubrimiento de que cada lenguaje representa una determinada acepción del mundo.

Esta tesis humboldtiana, fundamental para la neohermenéutica, es desarraigada, no obstante, por Gadamer de su fundamentación en la filosofía idealista y en una concepción formalista del lenguaje, para dejarla anclada en el reconocimiento de la unidad de lenguaje y tradición: si cada lengua constituye una visión o interpretación del mundo, ello se debe fundamentalmente a lo que se ha hablado y transmitido en ella (y no, como quería Humboldt, a su «forma interna»). Lenguaje y mundo son así presentados por Gadamer en su vinculación o correlación dialéctica, con lo que quedan en entredicho tanto el realismo ingenuo, que ve en el lenguaje una copia o reflejo objetivo de una realidad preexistente y separada, como el idealismo, para el cual sería el lenguaje el que crearía la propia realidad. Ahora, en esta mediación recíproca, el mundo sólo es mundo (e.d., «mundo humano») en tanto que accede al lenguaje y se configura en él; sólo se hace presente como mundo en una determinada *acepción* lingüística y, a la inversa, el lenguaje sólo encuentra su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. Estamos, pues, ubicados dentro de una *circularidad*, dentro de un círculo hermenéutico que no se trata de romper estableciendo un punto de partida absoluto, por ejemplo, sino de aceptar y asumir sacándole jugo y dándole juego.

Gadamer insiste en que el lenguaje natural lleva a cabo una conceptuación que difiere radicalmente tanto de la que realiza la lógica clasificatoria de las especies como de la conceptuación teórico-racional que llevan a cabo la ciencia y la filosofía, por cuanto que estas dos últimas se encuentran enraizadas en la primera, a la que continúan y prolongan.

5. Cfr. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 529.

La protoconceptuación que se da de modo natural-espontáneo en el lenguaje natural no se guía por el esquema lógico de la inducción y abstracción, ni lleva a cabo una reflexión expresa sobre lo que es común a lo múltiple siguiendo el orden de la esencia. Y, sin embargo, también en el lenguaje se realiza un tránsito de lo particular a lo universal. Pero lejos de subsumir lo particular y concreto bajo un concepto general (abstracto) que estuviera previamente fijado y delimitado como una especie de «arquetipo lógico», en el lenguaje natural o materno el significado previo de las palabras que se usan al hablar se acomoda en cada caso a su uso concreto y empragmático, y se enriquece con sus aplicaciones pues, como dice nuestro autor:

> El que habla está tan orientado hacia lo particular de una visión objetiva que todo lo que dice participa de la particularidad de las circunstancias de lo que tiene ante sí.[6]

Más que de una subsunción de lo individual diferencial bajo un logos general, lo que tiene lugar aquí es una formación nueva y más específica de los conceptos, una ampliación de su extensión o campo semántico. La aplicación de una palabra en su significado general (o sentido propio) a un caso concreto, que en su particularidad (y según la máxima «individuum est ineffabile») desborda cualquier designación genérica, cualquier concepto abstracto, comporta un metaforismo, la trasposición de un ámbito a otro (*translation*: Cassirer), un uso figurado y, como decía Nietzsche, un «desliz», «deslizamiento» y «mentira».[7] No se trata, por tanto, de que el hablante, atendiendo reflexivamente a una comunidad esencial, incluya a un individuo en una clase genérica y lo clasifique como miembro de una especie. Como afirma nuestro autor:

---

6. H.G. Gadamer, o.c., p. 514

7. En este sentido Nietzsche concibe las palabras como metáforas que se ha olvidado que lo son, quedando así petrificadas, fijadas, detenidas. Lo que llamamos «verdad» sería una «mentira» (una metáfora muerta o asesinada). La auténtica verdad es la visión metafórica o viva de la realidad y de las ideas en su carácter *biófilo* o a servicio de la vida (cfr. F. Nietzsche, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral»).

> Cuando alguien realiza la transposición de una expresión de algo a otra cosa está considerando, sin duda, algo común, pero esto no necesita ser en ningún caso una generalidad específica. Por el contrario, en tal caso uno se guía por la propia experiencia en expansión, que le lleva a percibir semejanzas tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que éstas puedan tener para nosotros.[8]

Aquí radica el dinamismo amplificador del lenguaje que permite no sólo decir lo ya dicho anteriormente sino que hace posible también el que con palabras viejas se digan cosas aún no dichas. Claro que esto implica un uso «impropio» de las palabras, una dicción metafórica, una trasposición en la cual no se sigue el orden de la esencia lógica sino que, atendiendo a accidentes y relaciones, se da expresión a las semejanzas (similitudes: Durand) percibidas en la particularidad de la experiencia (y ya el propio Aristóteles, pese a su desprecio del lenguaje como ámbito de la *doxa*, reconoció que «hacer bien las metáforas es percibir bien las relaciones de semejanza».[9] La interpretación lingüística lleva así a cabo un primer relaciocinio o una primera articulación de la realidad que, si bien es pre-lógico, ello no implica que sea ilógico o absurdo. Podríamos hablar con Amor Ruibal de una peculiar lógica relacional del lenguaje por cuanto que en él las cosas aparecen como mirándose las unas a las otras, de tal modo que si llamamos a una cosa *x* entonces habrá que llamar a aquello otro *y*.[10]

Esta conceptuación natural que sirve de subsuelo y comienzo para la posterior «lógica de las especies», para la ciencia y para el pensamiento filosófico, descansa sobre el metaforismo vivo del lenguaje originario que permite el hallazgo o descubrimiento genial e inventivo de las «comunidades» por las que se ordenan las cosas (e.d., el conocimiento de la identidad en la diferencia, la consideración de lo mucho por referencia a lo uno):

---

8. H.G. Gadamer, o.c., p. 514.
9. Aristóteles, *Poet.* 22, 1459 a 8.
10. Cfr. A. Ortiz-Osés, *Comunicación y experiencia interhumana*. Desclée, Bilbao, 1977, pp. 177 y ss.

> En esto consiste precisamente la genialidad de la conciencia lingüística, en que está capacitada para dar expresión a estas semejanzas. Esto puede denominarse su metaforismo fundamental, e importa reconocer que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso traspositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico.[11]

En este punto volvemos a encontrarnos ante un nuevo aspecto de carácter dual del lenguaje natural o materno que se puede caracterizar con la contraposición *ergon-energeia*, y que otra aparece distendido entre el uso propio (literal) y el figurado (traspositivo, metafórico). Entre ambos media una relación circular: el sentido propio ha de verse como la detención, fijación o institucionalización de una metáfora y, por su parte, el sentido figurado presupone siempre un sentido propio que queda transgredido en la trasposición de una palabra a algo que no es lo designado propiamente por ella. Pero, a pesar de esta circularidad, nuestro autor insiste en que el fundamento y origen de la vida del lenguaje, del dinamismo de la significación, radica en el uso figurado. La metáfora deja así de ser un simple ornamento estilístico propio de la retórica o de la poética para adquirir un rango gnoseológico y cuasi-ontológico: un asunto que ya vimos en Cassirer.

Así pues, el lenguaje, primera y última reja o mediación hermenéutica entre sujeto y objeto, nos es presentada por Gadamer como lo que conforma o configura el orden y la estructura de nuestra experiencia humana finita, a la cual posibilita y condiciona (con-dicciona), y como el lugar en el que acontece la primera visión del mundo como un todo articulado. En consecuencia, todo entendimiento humano queda marcado con el mismo metaforismo fundamental que marca al lenguaje, siendo entendimiento y lenguaje esencialmente hermenéuticos o interpretativos.

Apéndice. Ricoeur y el lenguaje metafórico (En colaboración con A. Ortiz-Osés)

La tesis gadameriana que resalta el carácter metafórico del lenguaje hermenéutico articulador de la interpretación del sen-

11. H.G. Gadamer, o.c., p. 515.

tido ha sido retomada por P. Ricoeur en su obra *La metáfora viva*, si bien éste, a diferencia del propio Gadamer, pone explícitamente en correlación dicho metaforismo fundamental del lenguaje con su fundamentación simbólica. De esta manera, Ricoeur abre la posición estrictamente filosófica de Gadamer hacia una hermenéutica simbólica.

En efecto, para Ricoeur la interpretación (el lenguaje hermenéutico del sentido antropológico que intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza) dice ahora *transignificación* y metáfora, pero también figuración y símbolo.[12] En su opinión, la hermenéutica se caracteriza por la no-represión de lo metafórico-simbólico, por cuanto que lo asume y, aprovechando su poder de «presentación», e.d., tomando en serio su pretensión (protensión!) de verdad, obliga al concepto a «pensar más». Quiere ello decir que en el trasfondo y origen del pensamiento lógico-referencial hay una metafórica soterrada, una simbólica oculta. El originario sentido figurado es desfigurado, desecado o delimitado (fijado) por el sentido propio, literal o sustantivo-sustancial.

Según Ricoeur, en el discurso metafórico se lleva a cabo una auténtica «transgresión categorial» que crea sentido: aquí el lenguaje se despoja de su función descriptiva directa para acceder al nivel mítico en el que se libera su función de descubrimiento. La «impertinencia semántica» del lenguaje metafórico libera ahora el poder de sugestión de la palabra (resonancia afectiva) que está ligado a la evocación de imágenes. El sentido (verbal) se fusiona con la imagen (no verbal). El «decir» es así un «ver como», o sea, una visión a través de las imágenes proyectadas vívidamente. Podría entonces afirmarse que la «ilusión» adquiere un alcance ontológico: la metáfora sirve de modelo pro-creativo del descubrimiento de la realidad. En la predicación metafórica (e.g. «el tiempo es un mendigo»), el «es» significa a la vez «no es» (no-ser, diferencialidad) y «ser como»: es el reino de la semejanza, en el que captamos lo mismo, dice Ricoeur, pese a las diferencias (o, como diríamos nosotros, en el que captamos las diferencias —el no ser o ser accidentado— pese a las identidades esencial-sustanciales o eidético-abstractas).

12. P. Ricoeur, *La metáfora viva*. Cristiandad, Madrid, 2001, p. 24.

Con ello, la imaginación recobra un lugar adecuado en cuanto ámbito de emergencia del sentido figurativo: las palabras, despojadas de su designación unívoca (denotación), liberan su poder de connotación, convirtiéndose en símbolos: en la imagen simbólica no «es» (estáticamente) el sentido, sino que el sentido deviene, se accidenta, llega a ser, se genera. El horizonte de esta generación de un sentido en cuanto «imagen-de-sentido» (*Sinnbild*: símbolo) está constituido no por un consenso abstracto conceptual, sino por un con-sentimiento convivido: el sentimiento se constituye, así, unamunianamente, en baremo de la verdad ya que, frente a Hegel, la realidad verdadera es irracional. Se trata de una visión según la cual las ideas quedan engarzadas en la vida a la que sirven como actos incoados o abortados. O la vida como criterio de la verdad.[13]

Pues bien, este planteamiento nos conduce a la redefinición del lenguaje hermenéutico como un interlenguaje que constela un mundo intermedio entre sujeto y objeto. Pero este lenguaje-mundo intermedio es el ámbito accidental del devenir. «Ser», como decíamos, significa ahora ser y no ser, dinamismo de la significación transitiva, dialéctica: «presentar a los seres humanos como actuando y a las cosas como en acción podría muy bien ser la función ontológica del discurso metafórico».[14] De esta guisa, la metáfora viva, a diferencia de la muerta o lexicalizada, nos devuelve a la originaria visión o experiencia «matriarcal» recubierta por la posterior racionalización (cfr. «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral» de Nietzsche). El lenguaje hermenéutico intermedia así concepto y metáfora: abreva, por así decirlo, al concepto en la metáfora como fuente de la que mana la innovación del sentido, aunque manteniendo una distancia crítica, mediata y mediadora. Ahora bien, mientras que el agnosticismo racionalista, v.g. estructuralista, detiene la metáfora y la interpreta a partir de un presunto logos, estructura o lógica subyacente, el «gnosticismo» hermenéutico interpreta el concepto a partir de la esen-

13. Cfr. M. Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999. Es la imagen mitológica —o el símbolo arquetípico— la que da cuenta de la accidentalidad de la vida, por cuanto que representa lo universal-general de un modo no abstracto, sino concreto y concretizado (cfr. por ejemplo el arquetipo de la diosa Mari en la mitología vasca). Y es que, como afirma H. Corbin, la imaginación (o el amor, o la simpatía, o un sentimiento en general) hace conocer (*La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Destino, Barcelona, 2000).

14. P. Ricoeur, o.c., p. 285.

cial metaforicidad — y ello dice: mitologicidad— constitutiva de todo lenguaje:[15] se trata de comprenderlo todo simbólicamente.

La lectura simbólica de un texto permite que las palabras *resuenen* en el intérprete, suscitando imágenes. Y estas imágenes que así acontecen «no tienen ya un carácter meramente subjetivo: la mera aparición de una *imagen-de-sentido* (Sinnbild: símbolo) en el horizonte abierto por un texto tiene ahora el valor de la «llegada de lo que es», de una «eclosión natural», de la «generación de lo que crece».[16] De este modo, Ricoeur está postulando una «semanticidad» subyacente al discurso metafórico: el lenguaje simbólico tiende a un «real extralingüístico», tiene un referente, si bien no se trata de un objeto empírico. La referencia simbólica se encuentra como «desdoblada» en relación a la referencia del lenguaje descriptivo o utilitario: no es la realidad natural-objetiva, sino una realidad imaginaria («imaginal» dirían Durand y Corbin), un mundo intermedio entre lo interior y lo exterior. Según ello, el símbolo nos remite heideggerianamente (cfr. *Ser y tiempo*) a un ámbito que se despliega «a un nivel precientífico, ante-predicativo, en el que las mismas nociones de hecho, objeto, realidad, verdad, tal como las define la epistemología son cuestionables».[17] Aquí entra en juego otra noción de verdad distinto de la verdad-verificación: la invención recupera su sentido desdoblado que implica a la vez descubrimiento y creación, encuentro y proyección, interpretación y transformación. De este modo, proyectamos por la interpretación simbólica nuestros conflictos sobre las cosas, de tal modo que al transformar a éstas nos transformamos nosotros y, viceversa, al transformarnos transformamos el mundo.[18]

Cabría ver, pues, una cierta complementariedad entre la concepción del lenguaje de Cassirer, de Gadamer y de Ricoeur que apunta en dirección al simbolismo. Para continuar en esa dirección podemos atender a un autor aragonés que, desde Bilbao, ha desarrollado una amplia y compleja hermenéutica simbólica tanto en su dimensión teórica como en numerosas aplicaciones a los más variados materiales culturales.

---

15. Cfr. la voz «Metáfora», en J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Alianza, Madrid, 1979.

16. P. Ricoeur, o.c., p. 416.

17. P. Ricoeur, o.c., p. 341.

18. Para todo ello cfr. A. Ortiz-Osés, «Hermenéutica filosófica», en *Estudios Filosóficos*, Valladolid, 1985.

APÉNDICE

LENGUAJE Y SIMBOLISMO EN LA HERMENÉUTICA DE ORTIZ-OSÉS

Introducción

Han pasado más de cuarenta años desde la publicación en Zaragoza del librito titulado *Antropología hermenéutica. Para una filosofía del lenguaje del hombre actual*. Con este libro Andrés Ortiz-Osés inauguraba en una España que se debatía en la transición a la democracia el tema de la razón hermenéutica.[1] Hermenéutica era entonces una palabra casi sin uso en el castellano y casi desconocida hasta en el interior del propio gremio de los filósofos (recordemos que *Verdad y método*, la obra fundamental de H.G. Gadamer, padre de la actual hermenéutica filosófica, fue traducida a instancia suya en la editorial Sígueme de Salamanca en 1977). Esa razón hermenéutica resultaba estar indisociablemente vinculada con el lenguaje, el cual dejaba de ser visto desde la perspectiva clásica de la metafísica, ya desde Platón, como un simple instrumento de comunicación de lo pensado de un modo independiente por la razón en su pureza, para comparecer como el «medio» o la «atmósfera» en la que acontece y se realiza nuestro pensamiento: un pensamiento que ahora se reconoce como interpretación (humana). La hermenéutica filosófica se implicaba así en el «giro lingüístico» característico de la filosofía contemporánea imprimiéndole, además, un matiz antropológico, con lo que resultaba, a pesar de los alegatos antihumanistas del maestro Heidegger, un nuevo humanismo hermenéutico.

1. La Editorial, Zaragoza, 1971; Aguilera, Madrid, 1973.

A lo largo de todos estos años Ortiz-Osés ha continuado indagando y elaborando esa antropología hermenéutica que toma al lenguaje como hilo conductor y ha ido radicalizando el «giro antropológico» hasta penetrar en la experiencia psico-social que lo sustenta: ahora el lenguaje comparece como «forma de vida». Siguiendo en esta dirección nuestro autor va a sacar a la hermenéutica fuera del territorio clásico de la filosofía y la teoría de la interpretación haciendo que se implique en la comprensión de la(s) cultura(s). En particular se interesó la cultura vasca y su mitología, que ofrece un carácter matriarcal en marcado contraste con el patriarcalismo predominante tanto en la cultura griega como en la tradición judeo-cristiana y, consecuentemente, en nuestra cultura moderna que resulta de su entrecruzamiento.

Se trata, pues, de elaborar, siguiendo el hilo de una reflexión sobre la historia de la filosofía, una hermenéutica de nuestra cultura, un lenguaje (interpretación) que dé cuenta de nuestros lenguajes y, en definitiva, una valoración de nuestra forma de vida. Comprender la historia de la filosofía consistiría, según esto, en sonsacar o extraer algo que no aparece propiamente en el escenario conceptual, reconstruyendo la escena psico-social originaria sobre la que se levanta la escenografía filosófica o, por decirlo con su propia terminología, en restablecer la conexión entre el pensamiento conceptual-abstracto característicamente filosófico y la «experiencia antropológica subyacente».[2]

En esta investigación, el concepto (por ejemplo, el más universal: el Ser, con su peculiar inmutabilidad, unidad, identidad y esfericidad descritas ya por Parménides), presuntamente «puro», muestra su «impuro» enraizamiento en el nivel de lo simbólico, antropológicamente pregnante, del que toma su fuerza y su sentido: se trata del ámbito de lo mitológico, y en particular de la mitología olímpica indoeuropea, caracterizada por su patriarcalismo celebrador de la victoria de *Zeus-Dyaus*, el dios del cielo luminoso, sobre las oscuras potencias *ctónicas* y matriarcales que perviven, como descubriera Nietzsche siguiendo las huellas de Bachofen, en la figura de Dioniso. La mentalidad trágica en

2. Cf. A. Ortiz-Osés, *Comunicación y experiencia interhumana. Una hermenéutica interdisciplinar para las ciencias humanas*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1977.

general y la *Antígona* de Sófocles en particular, son un buen referente para contrastar la existencia de esta tensión básica que atraviesa, de modo más o menos latente, a toda la cultura griega, cosa que no es de extrañar, pues se trata de una tensión universal que articula no sólo a toda cultura sino de un modo mucho más universal a todo lo biológico (salvo, quizás, a sus manifestaciones más elementales).

Comparece así otra vez, en toda su vivacidad, el tema de la relación entre mito y filosofía, una problemática que había sido rápidamente solventada por la tradición intelectualista occidental utilizando la metáfora del «paso», como si una vez iniciada la actividad filosófica se hubiera abandonado ya de un modo definitivo el infantilismo característico de la mentalidad mítica (unida a la tradición oral) para acceder, a través de la escritura, al reino de la razón y de la ciencia. De este modo la reflexión filosófica de Ortiz-Osés se introduce en un territorio «olvidado» o «reprimido» por nuestra tradición oficial, quizás por la influencia de lo que O. Rank llamó «el trauma del nacimiento», y cuya exploración fue iniciado por los humanistas del Renacimiento, con su interés por una «filología» mucho más filosófica que la posteriormente consolidada en nuestras academias, por Vico como representante tardío de ese humanismo que con su *Ciencia nueva* deja preparada la vía seguida por Herder, Schiller, Humboldt, Schelling, Schleiermacher y relanzada por Bachofen, Nietzsche, Cassirer y Heidegger y el Círculo de Eranos en su totalidad.

Una sociedad, una cultura y, en general, toda obra humana puede ser considerada como un sistema complejo en continua tensión, como el resultado de un conflicto fundamental que se prolonga en una situación de polarización en torno a dos factores antagónicos pero cohesionables (o que se han de cohesionar). También la filosofía —como obra humana— ofrecerá una tensión de este tipo, como no es difícil de constatar: la oposición entre *materia* y *forma* repercute y se multiplica en una pluralidad de pares de opuestos (potencia-acto, experiencia-teoría, vida-pensamiento, sentidos-intelecto, *res extensa - res cogitans*, fenómeno-noúmeno, cuerpo-espíritu, lenguaje natural - lenguaje formal, etc.). Pues bien, de lo que se trataría es de investigar la estructura de esa tensión constitutiva para después reconectarla con otras tensiones más elementales u originarias. En concreto,

la tesis de Ortiz-Osés dice así: la filosofía occidental (y con ella también nuestra cultura) ha establecido entre esos términos opuestos una cohesión basada en la concesión de la primacía a uno de ellos a expensas de la devaluación del otro: el conflicto entre materia y forma queda oficialmente «solucionado» mediante la exaltación formal(ista) que domina y somete a la concepción material(ista).

En este punto el autor procede a «desnudar» a materia y forma de sus vestiduras conceptuales para captar su significación antropológica, su sentido simbólico, su engarce en la vida humana. Nos encontramos así con que la contraposición entre materia y forma nos remite a dos mitologías o a dos categorías psico-sociales fundamentales, *matriarcalismo* y *patriarcalismo*, entendidas como dos formas de vida contrapuestas, como dos modos antagónicos de experienciar lo real, que en el caso europeo encuentran su plasmación en dos culturas bien diferenciadas: la cultura aborigen mediterránea (sedentaria-agrícola), que llega hasta la Creta minoica, y la cultura indoeuropea (nómada y belicosa). El encuentro o choque entre ambas culturas se saldó con la victoria de la segunda, quedando la primera relegada y acallada, aunque de algún modo incorporada o incluida en el interior de la mitología y la visión del mundo griegas. Quedaría así sucintamente descrita la escena originaria que constituye la base griega sobre la que se edifica la cultura y la filosofía occidentales (siendo posible detectar una tensión similar, aunque más drásticamente resuelta de un modo excluyente por la presión del monoteísmo, en la otra base, la judeo-cristiana; si bien cabe ver en el Nuevo Testamento un intento de recuperación del componente matriarcal excluido desde los inicios veterotestamentarios).

De las numerosas consecuencias que puede derivarse de esta tesis nos limitaremos a destacar dos. Por un lado, la crítica psico-sociológica a nuestra cultura, una crítica que se hace eco del movimiento surrealista y contracultural y lo proyecta sobre nuestra alienada conciencia dominante de signo patriarcal-racionalista en un intento de abrir fisuras y huecos que posibiliten el surgimiento liberador y la «sublimación no represiva» (cf. N. Brown y H. Marcuse) del reprimido factor matriarcal-inconsciente. Dichas fisuras serían el lugar fronterizo transitado por Hermes y la hermenéutica, el punto en el que

tiene lugar la interpretación en tanto que toma de conciencia de lo inconsciente o de expresión (simbólica) de lo innombrable. Por otro lado, esa crítica filosófica se dirige contra el positivismo-intelectualismo hegemónico, heredero de la supremacía patriarcal, y su propósito es revalorizar el sustrato matriarcal excluido, restableciendo el truncado diálogo con el «otro», para lo cual es necesario dejarle hablar, cederle la palabra, escuchar y auscultar.

Ortiz-Osés insiste también en la importancia que tiene la mitología para comprender nuestro entorno más próximo, la cultura vasca y su «laberinto de la implicación».[3] La cultura y cosmovisión tradicional vasca descansa sobre una mitología de transmisión oral que tiene un carácter matriarcal-naturalista y comunalista, girando en torno a la diosa Mari, personificación de la Tierra-Naturaleza. El autor propugna tomar en serio esa mitología en el marco de un «pluralismo abierto», asumir su positividad y negatividad, cosa que no han hecho ni los nacionalismos ni los antinacionalismos, para recuperarla una vez interpretada como tal mitología, es decir, de un modo simbólico o cultural y no puramente literal o meramente político. Ahora bien, al mismo tiempo habría también que asumir la necesidad y complementariedad del principio patriarcal, representado en este caso desde dentro por el «fuertismo» del chicarrón vasco y desde fuera por lo hispánico y de un modo más general por la modernidad europea con su individualismo y su razón instrumental y abstracta. Se trataría de un encuentro tanto intercultural como intracultural que aunque ya está siempre de algún modo dado, también está siempre por darse: reculturizar nuestra vida pública excesivamente polarizada por la política (partidista), abriéndola tanto hacia dentro como hacia fuera.

Pues bien, la apertura necesaria para ese encuentro depende de la capacidad de simbolizar, pues en su incesante correlativización de los contrarios el simbolismo establece mediaciones relativas, parciales, temporales, que mantienen la apertura, impidiendo el dogmatismo y el absolutismo. El simbolismo radi-

3. Cf. A. Ortiz-Osés, *De lo humano lo divino y lo vasco*. Oria, Alegia, 1988. La investigación sobre lo vasco se inicia ya en *Comunicación y experiencia interhumana* y se concreta poco después en *El matriarcalismo vasco*. Universidad Deusto, Bilbao, 1980.

cal, profundo, es en este sentido un antídoto contra el extremismo, mientras que el pensamiento superficial potencia por contra la dualización ideológica, pues funciona como administrador de las oposiciones vigentes: el bien es bueno y el mal es malo, lo blanco es claro y lo negro oscuro, el rico triunfa y el pobre es pobre, los chicos no lloran y las chicas juegan con muñecas... En vez de simplificar reductivamente (o blanco o negro, conmigo o contra mí) habría que complejificar ahondando en las contradicciones hasta que los opuestos se compliquen (o co-impliquen) entre sí en mediaciones móviles y abiertas. En este sentido el autor defiende, por ejemplo, que se trata de «llegar a ser nosotros mismos asumiendo el otro que somos». Cabría hablar pues, de una democracia profunda o radical como remedio: hacia aquí parece apuntar la palabra «ecodemocracia» acuñada por Ortiz-Osés, una ecodemocracia que permitiera armonizar lo transindividual-ecológico y lo urbano-individual, sirviendo de hilo conductor, como hilo de Ariadna, para salir del laberinto a la luz pública y para poder volver también libremente al laberinto de un modo simbólico o cultural.

Pues bien, en opinión del autor el marco adecuado para realizar esta operación de encuentro cultural entre la tradición matriarcal y la mitología patriarcal moderna estaría representado por la posmodernidad, por cuanto que ésta permite acceder a la «intramodernidad». A pesar de los pesares en el pensamiento posmoderno la noción de «persona» sería capaz de soportar la afirmación del individuo, de su conciencia y de su libertad sin renunciar empero a su arraigo e implicación en un trasfondo comunitario y cosmonaturalista. Se trata, pues, de un interesante y prometedor proyecto al mismo tiempo vital, cultural y político para iniciar el tercer milenio, que podríamos sintetizar con en el siguiente lema que propone el autor: «ganar menos (unilateralmente) para no perder tanto (unidimensionalmente)».[4]

1. **El simbolismo, el alma y el sentido**

Podemos decir que el resultado de esta aplicación de la hermenéutica filosófica a la interpretación de una cultura concreta

4. Cf. o.c., p. 165.

va a ser un redescubrimiento de la eficacia del simbolismo y de su pregnancia como infraestructura sobre la que se levanta nuestro(s) lenguaje(s) y nuestro pensamiento. La filosofía de E. Cassirer juega en este punto un papel decisivo, pues permite concebir el lenguaje como una forma simbólica que hace posible la captación y la configuración de lo real al tiempo que permite la mediación y la comunicación entre las dos modalidades de simbolismo más opuestas, el *mito* y el *logos*.

Además, al tomar el simbolismo (filosóficamente) en serio, Ortiz-Osés se lanza en pos de una realidad, la del alma, la realidad psíquica, que, si bien compete desde sus inicios a la filosofía, clásicamente ha sido olvidada, apartada, excluida o cuando menos disimulada, sea por asimilación con el espíritu o por reducción a la materia. El discurso filosófico recupera así el ámbito del alma y de lo anímico reconociéndolo, con la ayuda de la psicología «con alma» elaborada por C.G. Jung, como constitutivo de lo que de humano hay en el ser humano, el cual va a quedar caracterizado ahora como mediación entre lo espiritual, con su universalidad abstracta, y lo material, en su concreción opaca: será, pues, «espíritu encarnado y sentido consentido».[5]

La razón hermenéutico-lingüística resulta ser, según esto, una razón anímica o afectiva, una razón simbólicamente animada: una razón que reconoce e implica al alma como su co-razón.[6] El lenguaje del corazón, entendido como co-razón, se expresa en aforismos que intentan apalabrar simbólicamente la experiencia del sentido (latente) de la existencia, el cual acontece, si acontece, precisamente cuando el alma asume, asimila, anima y humaniza, el sin-sentido (patente): el sentido comparece así como una remediación o «sutura simbólica de la fisura o escisión real».[7]

Pues bien, en esta nueva filosofía que Ortiz-Osés ha elaborado mediante la transformación simbólica de la hermenéutica, nuestro entendimiento y conocimiento son considerados, aten-

5. A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*. Anthropos, Barcelona, 2003, p. 154. Sobre la psicología «con alma» frente a las psicologías que se olvidan o pretenden deshacerse de ella cf. C.G. Jung, *Los complejos y el inconsciente*. Alianza, Madrid, 1986, p. 19.

6. Este es precisamente el motivo central de otro libro de Ortiz-Osés con el título *Co-razón. El sentido simbólico*. MRA, Barcelona, 2003.

7. A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, o.c., p. 58.

diendo al maestro Gadamer, como actos de interpretación en el lenguaje, pero ahora el lenguaje comparece también como símbolo, como imagen de sentido (Sinnbild) que articula nuestra experiencia viva o vivida, que expresa nuestras impresiones cargadas de humanidad. Así, la interpretación comparece primariamente como *interpretación anímica* en tanto que captación de la significación de las cosas del mundo por el alma humana: interpretación simbólica que media y recrea el sentido (de la vida) asumiendo el sinsentido, el mal y la muerte.

En este sentido, la hermenéutica simbólica de Ortiz-Osés se presenta a sí misma como una filosofía *dualéctica* (palabra acuñada por él mismo) que se inserta entre los contrarios sin pretender ni superarlos, dialécticamente, ni separarlos, de un modo dualista. Esa inserción o radicación en el medio (*mesotes:* Aristóteles) es una búsqueda de una mediación, de un diálogo o, mejor, atendiendo a la distinción apuntada por Santiago Zabala, de una *conversación* que ponga a las partes en comunicación, sin suprimir la diferencia y la tensión consecuente, impulsando un proceso inagotable de equilibramiento dinámicamente mantenido por oscilación y coimplicación.

Podríamos hablar, pues, no ya de una ruptura o abismo que separara drásticamente los contrarios, según plantea el principio de no contradicción, sino de una cierta gradualidad o continuidad entre ellos, mediados de acuerdo con el postulado del «tertio incluso» (G. Durand), lo cual concuerda, por cierto, con las formulaciones más pregnantes que Ortiz-Osés ha dado del sentido como «la asunción o coimplicación del sinsentido (simbolizado por nuestra finitud y contingencia) y la apertura de dicha finitud a lo infinito/indefinido».[8]

El juicio final pintado por Miguel Ángel en la Capilla Sixtina (y hace unos años ya restaurado, con la consiguiente retirada de las vestiduras púdicamente añadidas a algunos de sus personajes), obra considerada de la máxima relevancia y estudiada en diversas ocasiones por nuestro autor, podría ser una buena ejemplificación de esta problemática de la implicación de los opuestos. Si bien en la lectura tradicional el Cristo, que se encuentra casi en el centro de ese monumental laberinto con su brazo alzado, es presentado como juzgando y, por tanto, separando a los

8. A. Ortiz-Osés, *Heidegger y el ser-sentido*. Universidad Deusto, 2009, p. 152.

buenos de los malos, hay indicios que permiten ver su gesto como un acto de contención: «Jesús detendría su condena por amor, que es la auténtica revelación del Evangelio cristiano por encima de la justificación por las obras (catolicismo) o por la fe (protestantismo)».[9]

El Cristo que, según la interpretación osesiana mira a san Juan, no sería propiamente un juez, sino un «cómplice con el amor humano, cuya complicidad salva nuestros amores demasiado humanos, entre los que Miguel Ángel sitúa sus amores seculares».[10] Cristo no está como un pantocrátor sentado por encima (y fuera) del mundo, contemplándolo de un modo estático, sino que tiene un carácter dinámico (aunque obviamente detenido en la escena del cuadro) y se encontraría «ambivalentemente»[11] en medio del movimiento ascendente de los personajes-almas que van hacia el cielo y el descendente de los que caen hacia el infierno.

Este movimiento ascendente-descendente sería un movimiento circular, por lo que la imagen constituiría una especie de círculo de implicación de los opuestos, de lo inmanente y lo trascendente, del bien y el mal, en el que la boca del infierno asemejaría a la boca de la ballena que devoró a Jonás (cuya figura aparece, por cierto, en lo alto de la escena). Estaríamos, pues, ante un círculo de la regeneración por el agua y el fuego: se trataría, según la interpretación de Ortiz-Osés, de la concepción de la apocatástasis, pero marcada por el neoplatonismo, en la que el fin del mundo comparece como *revelación* o reconversión de lo negativo en positivo: «Esta positivación del negativo es el símbolo miguelangeliano del Amor divino, el cual funge a modo de *Fuego sagrado* que purifica el mal, el pecado y la muerte a través de su transfiguración: en donde la purificación funciona como superación/supuración de lo negativo».[12]

---

9. A. Ortiz-Osés, *La razón afectiva*. San Esteban, Salamanca, 2000, p. 39.
10. Id., p. 41.
11. A. Ortiz-Osés, *Filosofía de la experiencia. Aforismos, reflexiones y vivencias*. Edición de Pilar Moreno. Instituto de Estudios Altoaragoneses, Huesca, 2006, p. 176. Esta ambivalencia le permite entrever a nuestro autor, por detrás del Apolo Belvedere, a la figura de Hermes, el mediador de los contrarios, que, al igual que Cristo, descendió al inframundo.
12. Id., p. 180.

2. Sócrates como figura mediadora o hermenéutica

Una tal *dualéctica*, a la que nos hemos referido un poco más arriba, podría quedar personificada en la figura de Sócrates, ahora medialmente situado entre el relativismo nihilista de los sofistas, que no dudan en manipular el lenguaje en nombre del concreto interés propio (representado en la noción de cuerpo), y el clasicismo, últimamente absolutista, de Platón y Aristóteles, que se eleva hacia lo universal mediante la abstracción del concepto (en nombre del espíritu).

Ateniéndose al imperativo «conócete a ti mismo»,[13] inscrito, según afirma Pausanias, en la entrada del templo de Delfos dedicado a Apolo (templo que por lo demás había sido previamente un asentamiento de la divinidad femenina Gea-Gaia bajo la figura de una diosa-serpiente), Sócrates se resistió, consciente de sus propios límites y de los límites de sus conocimientos (podríamos decir que era consciente del carácter interpretativo de sus interpretaciones, de que no poseía la Verdad, siendo sólo amante de la sabiduría) a hacer afirmaciones tajantes. Se limitaba a asumir la muerte, concibiendo la filosofía precisamente como una preparación para ese último viaje, y a ejercer el arte de preguntar en el *ágora* a sus conciudadanos, con una intención irónica y mayéutica.[14]

Precisamente en ese saber que no se sabe, sabiamente recogido en el Renacimiento por Nicolás de Cusa con su *Docta ignorantia*, radicaría lo constitutivo del *eros* socrático, que se sitúa en el quicio entre el cuerpo y el espíritu. Este quicio representa un lugar de tránsito en el que radicarían el sentido, lo simbólico y el alma, que tienen en común su capacidad de conversar con lo demónico:[15] «El eros socrático —afirma Ortiz-Osés—, sería el

13. Este imperativo contrasta con el que presidía la entrada a la Academia de Platón: «nadie entre aquí que no sepa geometría» y podría complementarse con la frase atribuida al Primer Imam del chiísmo: «quien se conoce a sí mismo conoce a su señor» (cf. H. Corbin, *La paradoja del monoteísmo*. Losada, Madrid, 2003, p. 116).

14. La palabra *mayéutica* deriva, según el diccionario etimológico de Chantraine, de Maia, que es la diosa de los nacimientos, así como madre de Hermes.

15. Ese Nicolás de Cusa seguidor del no-saber socrático es identificado por Cassirer como uno de los iniciadores de la filosofía moderna al reconocer que nuestro conocimiento, incluido el científico, se levanta sobre conjeturas (cf. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*. F.C.E., México, 1987).

saber que no se sabe y por eso busca a través de la belleza el sentido: el cual es lo sublime como sublimación de lo subliminal, o sea, el bien que no renuncia a la belleza sino que la asume y trasfigura».[16] Pero directamente ligada con este saber que no se sabe está la temática de la muerte:

> ¿Qué es, en efecto, el temer a la muerte sino atribuirse un saber que no se posee? ¿No es acaso imaginar que se sabe lo que se ignora? Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el ser humano, pero la temen como si fuera el peor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los seres humanos, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades, también reconozco no saberlo.[17]

El ámbito de un *eros* así entendido es el lugar en el que es posible, según la expresión de Hillman, «hacer alma», habida cuenta de que «el alma es la mansión del sentido humano y, por lo tanto, el baremo de toda axiología o valoración de la virtud como valor anímico».[18]

De este modo Sócrates queda, tal como lo presenta Ortiz-Osés, liberado de la interpretación platónica (patriarcal), que ha sido la que ha imperado en la historia de la filosofía oficial al asociar (y disolver) olímpicamente el alma con el espíritu, con las Ideas y con la Verdad abstracta, olvidando el pragmatismo del *daimon* personal socrático, que sólo niega, y que podría ser visto como símbolo del sentido existencial.[19] «Conviene matizar

16. A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de la Existencia*. Anthropos, Barcelona, 2006.

17. Platón, *Apología de Sócrates*, 29 a-b, citado por P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?* F.C.E., México, 1998, p. 45. Hay otros lugares importantes como *Fedón* 67e4, donde se afirma que «los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en el morir».

18. A. Ortiz-Osés, *Filosofía de la experiencia*, o.c., p. 180. Sobre la expresión «hacer alma», cfr. J. Hillman, *El mito del análisis*. Siruela, Madrid, 2000.

19. «El Sócrates utilitarista de Jenofonte frente al Sócrates idealista de Platón: por eso su demon personal es un símbolo del sentido existencial (así traducimos *frónesis*) y no de la verdad platónica abstracta». A. Ortiz-Osés, *Tragicomedia de la vida. Una filosofía acuática*. Prensas Universitarias de Zaragoza,

aquí, señala nuestro autor, la opinión de Aristóteles sobre que Sócrates sería el fundador del concepto universal, ya que no se trata del concepto universal-abstracto (general) sino del concepto universal-concreto ganado en diálogo interanímico (y que yo denominaría simbólico)».[20]

Se trata, pues, de reconectar la figura de Sócrates con el trasfondo pregriego de signo matrial del que proviene Dioniso y, con él, la concepción trágica de la vida marcada por su asunción de la génesis y el ocaso. Ortiz-Osés escucha ahora a Jenofonte: «En efecto, el Sócrates jenofontiano ya no es un héroe platónico sino un antihéroe, el cual es acusado de corromper a la juventud por no reconocer a los dioses o ideales oficiales de la ciudad política, introduciendo nuevos demonios, daimones o démones, es decir, númenes ambivalentes, instancias ya no olímpicas o luminosas sino oscuras y ambiguas, figuras intermedias entre lo divino y lo demoníaco cercanas al ámbito intermedio e intermediario de lo humano, precisamente situado entre el mundo celeste y el submundo terrestre, a medio camino entre la luz y la oscuridad de la caverna».[21]

En este sentido podríamos señalar también que Sócrates se distancia de los sofistas aliándose con Sófocles, con quien probablemente habría coincidido en casa de Aspasia, la amiga de Pericles. Como apunta Erich Fromm siguiendo a Bachofen, Sófocles estaría recuperando las viejas tradiciones populares que acentuaban la importancia del amor, la igualdad y la justicia,

---

Zaragoza, 2010. En la misma dirección parece apuntar P. Hadot cuando afirma que: «Lo demónico de Goethe tiene todos los rasgos ambivalentes y ambiguos del Eros socrático. Es, como nos dice en el libro 20 de *Poesía y verdad*, una fuerza que no es ni humana ni divina, ni diabólica ni angélica, que separa y que une a todos los seres. Al igual que al Eros del *Banquete*, no cabe definirla más que mediante negaciones simultáneas y opuestas. Pero es una fuerza que da a los que la poseen una potencia increíble sobre los seres y las cosas. Lo demónico representa en el universo la dimensión de lo irracional, de lo inexplicable, una especie de magia natural. Este elemento irracional es la fuerza motriz indispensable en toda realización, es la dinámica ciega, pero inexorable, que hay que saber utilizar y a la que no se puede esquivar». P. Hadot, «La figura de Sócrates», en C.G. Jung, W.F. Otto, H. Zimmer y P. Hadot, *Hombre y sentido: Círculo de Eranos III*, Anthropos, Barcelona, 2003, p. 130.

20. VV.AA., *Diccionario de la Existencia*. o.c., p. 15.

21. A. Ortiz-Osés, *La herida romántica*. Anthropos, Barcelona, 2008, p. 20.

frente al oportunismo, el egoísmo y el despotismo de las élites «ilustradas» (sean aristocráticas o sofística). No se centra tanto en la religión oficial del Estado sino en un «principio humanista» basado en determinadas «potencias secundarias» que, según Fromm, «se identifican fácilmente a las diosas del mundo matriarcal».[22] En este sentido afirma que «Sófocles proclamó que el principio de que la dignidad del ser humano y la santidad de los lazos humanos jamás deben subordinarse a las exigencias inhumanas y autoritarias del Estado o a consideraciones oportunistas».[23] Como ha mostrado Ortiz-Osés, el propio Heidegger, pese a haberse resistido a visitar Grecia hasta 1962, descubre el «brillo» de Cnosos en la Creta matriarcal que funda la «luz o luminosidad» clásica.[24]

A diferencia de este Sócrates que asume la ignorancia y reconoce sus límites (y, podríamos decir wittgensteinianamente: los límites del lenguaje; la imposibilidad de decir directamente con el lenguaje la realidad concreta; la dificultad de comunicar la experiencia ética y existencial) su aristocrático alumno Platón, movido por el afán de rehabilitar la memoria del maestro (haciendo que los atenienses reconozcan haber actuado injustamente, con lo que se restablecería la justicia), se implica en una batalla para tratar de «demostrar» (científicamente, mediante *episteme*, es decir, a través de un conocimiento desde la causa-definición-idea) su inocencia, estableciendo de un modo incuestionable la injusticia cometida por los unos y los otros al condenar al que, según el oráculo del Delfos, era el más sabio de los atenienses. Partiendo en el *Eutifrón* de la pregunta por la definición de la piedad (recordemos que Sócrates fue acusado de impiedad), Platón inicia una ascensión dialéctica que viaja es-

22. E. Fromm, *El lenguaje olvidado*. Librería Hachette, Buenos Aires, 1972, p. 172. «El principio humanista del mundo matriarcal, con su acento puesto en la grandeza y la dignidad del ser humano, encuentra una bella y vigorosa expresión en la alabanza del coro al poder del ser humano: "Hay muchas maravillas, pero ninguna tan prodigiosa como el hombre"». Id., p. 166.

23. Id., p. 172.

24. «En un amplio valle entre montañas, profusamente plegado, el laberíntico palacio da testimonio de una existencia no belicosa, dedicada sólo a la agricultura, al comercio y a la alegría de vivir, pero altamente estilizada, hiperrefinada. Parece que fue una divinidad femenina la que concertó toda la veneración sobre sí misma». A. Ortiz-Osés, *Heidegger y el ser-sentido*, o.c., p. 159.

piritualmente mediante la abstracción, de idea en idea, construyendo un sistema jerárquico en cuya cúspide se sitúa el Bien que si bien no se puede alcanzar por un conocimiento estrictamente racional, sería como la piedra clave que permite que el arco se sostenga.

En cualquier caso, no habría que olvidar, cosa que no hace Ortiz-Osés, que además de este Platón patriarcal-espiritualista y abstraccionista hay también un Platón «erótico», que recupera a través de la figura de Diótima de Mantinea la visión del amor auténtico como *eros creador* que «persigue la generación y procreación en la belleza» (206e) y con ella la posibilidad de una mediación entre los opuestos que suaviza la tendencia a dualizar drásticamente y a separar excluyentemente. En este contexto el *eros* tendría un carácter movilizador del alma y ejercería una función orientadora y también liberadora del sentido contenido o latente en la materialidad inmediata del deseo.[25]

3. **La crisis gnóstica**

Junto a la figura de Sócrates es preciso tener en cuenta otro aspecto de la cultura greco-romana que ha tenido una gran importancia en el desarrollo de algunas de las posiciones básicas de Ortiz-Osés. Me refiero a lo que podríamos llamar de un modo muy general la «crisis gnóstica» que sacude, quizás con la misma radicalidad que al cristianismo, a la mentalidad helenística poniendo en cuestión su optimismo ontológico de fondo, la identificación lógica de lo real con el bien, para poner en primer plano el problema irresoluble e inexplicable del mal, con lo que se llega a definir el mundo con la expresión, a la que nuestro autor alude con cierta frecuencia, de «caca»: *pleroma tes kakias*.

El movimiento gnóstico coincidiría en esta visión pesimista con la antigua sabiduría de la época trágica de los griegos anunciada por el viejo Sileno, ese dios de los bosques, feo y deforme que se encargó de criar a Dioniso, cuando al ser preguntado por

25. Últimamente B.-Ch. Han ha relanzado esta temática del eros como factor de apertura a la alteridad y al otro frente a la continuidad de lo mismo que caracteriza al consumismo capitalista y a la sociedad del rendimiento y del éxito (cfr. B.-Ch. Han, *La agonía del Eros*. Herder, Barcelona, 2014).

el rey Midas sobre el bien supremo del ser humano contestó lo siguiente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto».[26] En esta experiencia del mundo vivido como una «caología» o, más humorísticamente y en lenguaje juvenil, como una «cacalogía» (*pleroma tes kakias*), el sujeto gnóstico se siente como un extraño o extranjero, separado del mundo por un abismo insalvable así como separado de Dios, que sería el responsable último de esa totalidad.

El creador de un mundo negativo no puede menos que implicar lo negativo en él mismo: tal sería la drástica conclusión a la que, contra toda teodicea, llega el movimiento gnóstico, quedando enfrentado tanto a la teología oficial griega como a la religión cristiana, que lo presentan como bueno y providencial. Ahora el conocimiento (*gnosis*) comparece como el factor soteriológico decisivo: tendría un componente iniciático por cuanto que ayuda a romper con engaños, eufemismos e ilusiones, para reconocer el mal como tal e invitar a la insumisión, sólo guiada por el libre albedrío de cada cual, ante el Dios de este mundo que no es en realidad más que un Arconte o Demiurgo que garantiza el presunto «orden», que hace que esa totalidad lo siga siendo y que se encarga de que los humanos se sometan al destino. «Al cobrar conocimiento de sí mismo, el yo también descubre —según afirma H. Jonas, un importante especialista en gnosticismo— que éste no le pertenece realmente, y que más bien es el involuntario ejecutor de los designios cósmicos. El conocimiento, la gnosis, puede liberar al ser humano de esta esclavitud, pero... no puede aspirar a la integración en la totalidad cósmica y el acuerdo con sus leyes, como hizo la sabiduría estoica».[27]

Ahora bien, habría que destacar como característica fundamental de lo que H. Jonas denomina «movimiento gnóstico» que esta radicalización del dualismo (ya presente en gran medida, aunque suavizado, tanto en la filosofía griega como en el cristianismo) no implica el abandono de la trascendencia: el Arconte

26. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Alianza, Madrid, 1976, p. 52.
27. H. Jonas, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*. Ediciones Siruela, Madrid, 2003, p. 346.

contra él que se preconiza insumisión y desacato no es el auténtico Dios. Por eso, en general se puede decir que la *gnosis* aspira y apunta, pese a su nihilismo de fondo, a la trascendencia. «Pero esta trascendencia, a diferencia del *mundo inteligible* del platonismo y del señor del mundo del judaísmo, no guarda con el mundo sensible una relación positiva; no es la esencia o la causa de éste sino su negación y supresión. El auténtico Dios gnóstico, tan diferente del demiurgo o Dios inmanente, es el totalmente diferente, el otro, el desconocido (trascendente)».[28]

Pues bien, baste esta somera caracterización del movimiento gnóstico para comprender ciertas claves de la hermenéutica simbólica de nuestro autor que hunde sus raíces en la problemática existencialista y en sus desarrollos a partir de Heidegger. Pues como estudió H. Jonas, partiendo precisamente de la filosofía de Heidegger, sería posible detectar una cierta «afinidad» entre el gnosticismo y el existencialismo, realizando «una lectura *gnóstica* del existencialismo».[29] Es de sobra conocido, por otro lado, el interés que el fenómeno del gnosticismo despertó en Jung, y la importancia que tiene en la formulación de su *psicología profunda*, por cuanto que plantea las relaciones entre Dios y el mal, relaciones que a Jung le resultan relevantes a nivel psicológico. En 1916 escribió sus «Septem sermones ad mortuos», firmado con el pseudónimo de Basílides de Alejandría, donde aparece la figura de *Abraxas*, la divinidad que contiene en sí los opuestos (retomada a su vez por Herman Hesse en su novela *Demián*).[30]

No pretendo decir, obviamente, que Ortiz-Osés sea un gnóstico, pese a que su atracción por el gnosticismo es así mismo obvia desde muy pronto en él. Pero no hay que confundir una cosa con la otra, como le ocurrió, por cierto, a alguien, por otro lado tan equilibrado y ponderado en la mayoría de sus consideraciones, como Martin Buber, el cual consideró a Jung como

28. Id., p. 349.

29. Id., 339. «El existencialismo... es la filosofía de una situación particular, predestinada históricamente, de la existencia humana: una situación análoga (aunque diferente en otros respecto) había producido una respuesta análoga en el pasado». Id., p. 338. Ya Spengler había señalado en *La decadencia de Occidente* la «contemporaneidad» de la época greco-romana de los primeros siglos de nuestra era y de la época contemporánea, cfr. Id., p. 342.

30. Cf. para todo ello el artículo de G. Quispel, «Jung et la gnose», en *Cahiers de L'Herne*.

gnóstico. Esa atracción se debe, en mi opinión, a la radicalidad con que el gnosticismo plantea una problemática tan reprimida, evitada y soslayada por la metafísica griega y por la teología cristiana como es la cuestión del mal, de la muerte y del sinsentido. No se pretende restablecer el dualismo absoluto o «diametral» que caracteriza al gnosticismo, pero sí de escuchar y tomar en serio sus alegatos contra el mundo, contra la historia y contra la imagen tradicional del dios patriarcal.[31] Todo ello se concreta en una propuesta: asumir el mal y tomarlo en serio (cosa que en el caso de nuestro autor quizás podría comprenderse por motivos biográficos), en vez de negarle alcance ontológico, reconocer su alcance en vez de minimizarlo, tomar conciencia plena, no obviamente para celebrarlo, sino para conjurarlo, apalabrarlo, articularlo, suturando simbólicamente la herida real, proponiendo la búsqueda de un sentido simbólico que, a diferencia de la Verdad-Bien que excluye la mentira-mal, se caracterizaría por su capacidad de y su eficacia en la coimplicación asuntora del sinsentido. Pero veamos más concretamente el vínculo que mantiene Ortiz-Osés con la filosofía de Heidegger.

4. **A. Ortiz-Osés y Heidegger**

Cabría decir, pues, que Ortiz-Osés es un heideggeriano en tanto que ha ido leyendo a Heidegger a lo largo de toda su vida, ha recorrido todos los senderos por los que éste anduvo buscando la inspiración y su presencia es constante en casi todas las obras que ha publicado. No es un heideggeriano, empero, porque no se limita a repetir lo que dice el maestro (complicándolo hasta convertirlo en una jerga de poder, como suele ocurrir en el interior de las escuelas), sino que lo interpreta a su modo, aplicándoselo para buscar y probar (catar) lo que quiere decir(le).

Interpretar a Heidegger consiste, al menos en el caso de Ortiz-Osés, en ir más allá de Heidegger, en continuar su indagación filosófica, su exploración de las «sendas perdidas» del ser con la que pretende evitar (y escapar de) la trampa de la metafísica y de la tradición cristiana, consistente en olvidarse del ser al confun-

31. Sobre el «dualismo diametral» característico de la gnosis cf. G. Durand, *L'Âme tigrée. Les pluriels de psyché*. Ed. Denöel/Gonthier, 1980.

dirlo con alguna cosa o ente. Esa exploración heideggeriana se articularía, según la interpretación de Ortiz-Osés, en tres momentos (y no en dos como suele plantearse en la ortodoxia heideggeriana): 1) el momento humanista de *Ser y tiempo*, en el que, siguiendo la intuición de Buenaventura (*esse-hic*), se reivindica el valor de la existencia (*Dasein*) y, por ello, del ser humano (*Da-sein*), entendido como centro y *cópula* del universo, como ámbito de apertura en el que tiene lugar la revelación del ser; 2) el segundo Heidegger realiza una autocrítica que imprime a su pensamiento un giro anti-humanista con el que intenta recuperar la dimensión esencial, abriendo la existencia hacia una más allá (espacial) de la temporalidad, bien que no al modo racional de la tradición metafísica, sino siguiendo las sendas de la mística y la teología negativa (Eckhart); 3) Este retorno al ser se hunde en el silencio, pero no se detiene en él sino que lo trasciende por el descubrimiento de un nuevo lenguaje (mitopoético) que funge como tiempo detenido o espacializado en el que se realiza la mediación entre lo real y el ser humano, y de los seres humanos entre sí (diálogo democrático): ahora la dicción humana es vista como el acontecimiento en el que el ser se dice humanamente. Sería en este tercer momento en el que se inserta la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer que se condensa en la famosa sentencia: «El ser que puede ser comprendido es lenguaje»[32] (una sentencia que ahora es reinterpretada simbólicamente por Ortiz-Osés cuando afirma que «el ser que puede ser comprendido es sentido»).[33]

El viaje de Heidegger, su peregrinación en búsqueda del ser que la tradición metafísica ha ido olvidando en la misma medida en que el propio ser se iba ocultando o retirando, se inicia preguntando a un ente, el ser humano, cuyo modo de ser consiste en la interpretación de la existencia y que necesita preguntarse por lo que él mismo es y por el mismo Ser. Tras constatar el fracaso de esta vía y los graves peligros que comporta, Heidegger se vuelve de nuevo hacia el ser, dejando al ser humano (ahora interpretado como «pastor del ser») en un segundo plano, como si acallando la voz de su conciencia (*Bewusstsein*) fuera posible escuchar mítico-místicamente la voz sin sonido del ser,

32. H.G. Gadamer, *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 577.
33. A. Ortiz-Osés, *Heidegger y el ser-sentido*, o.c., p. 155.

su «música callada». Este silencio no es empero terminal, sino que propicia el encuentro con el lenguaje, «el más peligroso de los bienes» (según Heidegger), esa «estación que viaja con nosotros» (según Hugo Lindo evocado por Ortiz-Osés): «se le ha dado al hombre el *lenguaje*, para que con él se *hunda y regrese* a/de la Viviente eterna (la tierra Madre Natura), para que aprenda el *amor* que todo lo alcanza».[34]

A través del lenguaje se realiza el viaje decisivo, el que atraviesa el mar tormentoso, y, como en el Maelstrom de Poe, el viajero se hunde para volver a emerger regenerado por el contacto con el fondo. El lenguaje se convierte así, en la interpretación de Ortiz-Osés, en *médium* cuasi-alquímico de disolución de lo fijo e instaurado y de resolución o captación de lo volátil (*solve et coagula*): su operación característica sería la *retroprogresión* (Pániquer).

Con esa inmersión en el lenguaje, que es en su raíz lenguaje *simbólico*, Heidegger estaría realizando una disolución crítica de la metafísica en la que se hace patente que la búsqueda de la unidad, la verdad, la bondad y la belleza resulta estéril (infructuosa) y esterilizante (represora) si evita, como tradicionalmente ha solido hacer, hundirse en su ocaso, confrontarse con su propio límite y asumir la diversidad, la mentira, el mal y la fealdad «como sombras negativas de nuestra presunta/presuntuosa positividad».[35] Heidegger estaría siguiendo de este modo la crítica nietzscheana de la metafísica y su propuesta de superar el dualismo platónico (y schopenhaueriano) en una concepción trágica que, al mantener reunidos los opuestos respetando el abismo que se abre entre ellos, busca una justificación estética de la existencia y del mundo. Podría verse en este sentido la crítica nietzscheana como una defensa del mensaje de la encarnación traicionado por el cristianismo oficial ese «platonismo para el pueblo» que olvida que «el reino de los cielos es un estado del corazón, no algo situado por encima de la tierra o que llegue tras la muerte».[36] Ahora bien, a diferencia de Nietzsche, que pasa de la tierra al mar, el viaje de Heidegger es un viaje de ida y vuelta,

34. Heidegger, «Hölderlin y la esencia de la poesía», citado en A. Ortiz-Osés, Id., p. 37.

35. A. Ortiz-Osés, o.c., p. 172.

36. F. Nietzsche, *El Anticristo*. Alianza, Madrid, 1978, 64.

con regreso a tierra firme (aunque transfigurada, podríamos decir, por la inmersión acuática), pues que ahora «el mal, la negatividad, la muerte, la pobreza y la miseria material y moral simbolizan la verdad más honda y radical, la cuestión pendiente o por pensar, lo reprimido y oprimido por la luz del bien que nos ciega para el mal a coimplicar humanamente».[37]

Ortiz-Osés nos propone, pues, una interpretación personal y original de la filosofía de Heidegger: se trata de llevar a cabo una radicalización simbólica de la crítica de la metafísica como ontoteología que despliega el filósofo alemán. Esta interpretación osesiana se apoya en la sospecha de que en dicha filosofía lo que se dice es menos importante que lo que no se dice o se oculta. Y lo que se oculta en esa dicción filosófica es una mitología, indeterminada por cuanto que no explicitada, que el hermeneuta ha de extraer e identificar. El ser no habrá de ser entendido ni tratado, pues, como si fuera un concepto, racional, puro, abstracto y sólo accesible al pensamiento, sino como un «concepto-totem», es decir, como un concepto mitológico que encierra una «emoción socializada», como un símbolo, o mejor, como el símbolo por antonomasia, como el arquetipo mismo del símbolo en tanto que reunión o totalización de los contrarios.[38]

El ser dice efectivamente todo y nada al mismo tiempo, consciencia e inconsciente, vida y muerte, bien y mal, lo más alto y lo más bajo. Evoca tanto el campanario como el tonel, sugiere una visión en la que el cuadrado y el círculo se encuentran reunidos en una figura cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. Recuerda, pues, a lo numinoso que se caracteriza, como afirmó R. Otto, por ser fascinante y terrible al mismo tiempo, por reunir lo divino y lo demoníaco.[39] Sería en este sentido un mandala en el que se integran la conciencia y el inconsciente, un símbolo que simboliza la totalización de los contrarios: el todo y la nada, lo simbólico y lo diabólico y que podemos imaginar como la piedra filosofal que trasmuta el plomo en oro y la enfermedad en salud. Mientras que el ser clásico oculta una mitología patriarcal que relata la historia del Héroe en la lucha del Bien-Verdad contra el monstruo de la oscuridad que repre-

37. A. Ortiz-Osés, o.c., p. 172.
38. Id., p. 39.
39. R. Otto, *Lo santo*. Alianza, Madrid, 1980.

senta el Mal-Mentira, en el ser heideggeriano encontraríamos un Antihérore, o mejor, un Héroe antiheroico: es el mito del bien o sentido simbólico que transgrede hermenéuticamente el sentido dado, cósico o literal, pero «tratando de asumir y articular el mal y el sinsentido a modo de positivación de lo negativo».[40]

Tanto la metafísica como la filosofía que se formula como crítica de la metafísica encierran en su trasfondo una mitología en la que se escenifica un drama primigenio, la *historia* del ser, el drama de la tensión que mantiene reunidos a la mater-materia (tierra que alberga en la oscuridad el fuego del hogar) y a la forma-paterna (con su fuego celeste que llena de luz la totalidad del día, reflejándose en la opacidad de los cuerpos, en los que no logra penetrar). En la tradición metafísica se le concede la primacía ontológica a la forma, a lo patricio, y se de(s)precia o devalúa de tal modo la materia que la concibe en su límite (materia prima) como aquello que al carecer de forma no es realmente o es nada, por lo que se va haciendo invisible y va cayendo en el olvido. La forma comparece así como lo que da el ser a la cosa. Es lo que realiza a lo que es, lo determinante: el principio o fundamento de los entes. Al ignorar su conexión originaria con la materia, la metafísica va a acabar concibiendo al Ser como el ente por antonomasia o ente primero, es decir, identificándolo con el ente. Heidegger se estaría inscribiendo, aunque un tanto sibilinamente, en una tradición heterodoxa que revaloriza lo material-matricial y la *physis* en tanto que poder-ser, posibilidad o potencia.[41] Ahora sería el ser el que tiene un carácter matricial que se retrae en la medida en que se vuelca patricialmente en los entes, dándoles a luz y lanzándolos a nadar en la nada (existencia en el tiempo).

Frente al ser clásicamente concebido por la tradición metafísica, que se apoya inconscientemente sobre una simbología mítica de carácter patriarcal, como ente superior o primero que impone heroicamente su dominio sobre el dragón caótico de la naturaleza (madre-materia) instaurando el orden de la polis (*nomos*), Heidegger se atiene a la diferencia entre el ser y el ente. El ente queda asociado ahora al dominio patriarcal propio de la

40. A. Ortiz-Osés, o.c., p. 103.

41. Cfr. Agamben, «Sobre la potencia», en http://www.scribd.com/doc/22853538/Agamben-G-Sobre-la-potencia.

conciencia racional (asimilable a lo que Adorno y Horkheimer designaron como «razón instrumental»). El ser, por su parte, alude al ámbito de lo matricial, a la potencia del origen (*archê*) que había fascinado a los primeros filósofos y mitopoetas como Anaximandro (*ápeiron*) antes de entrar en la edad de la metafísica (en la que queda reducida a *jora*).[42]

La pregunta filosófica por el ser implica así una destrucción de la metafísica. Se trataría de romper la cáscara conceptual en la que se ha encerrado la tradición occidental para que pueda brotar la sabiduría trágica, y la correspondiente experiencia vital, que había quedado reprimida para que pudiera extenderse universalmente la luz de la conciencia clásica. Tras la metafísica, que sería un mito patriarcal racionalmente dominado, late otro mito, el mito matriarcal que relata el destino trágico del amor-sentido que emerge (Dioniso) como hijo-amante de la diosa.

5. **Humanismo hermenéutico y anarcohumanismo**

Como ha apuntado el psicólogo posjungiano J. Hillman, un humanismo posmoderno tendría que evitar la «falacia humanística», que consiste en creer que el ser humano es el centro y la medida de todas las cosas, para redescubrir, como hiciera en la cima del Mont Ventoux Petrarca por vía agustiniana, no al ser humano sino a la *psique*: «lo único admirable es el alma».[43] El alma sería para Petrarca, aquello que reúne a la razón y a la pasión, a la conciencia y al inconsciente. Por eso el alma no se reduce exclusivamente a lo humano, pues su profundidad es, como sentenció Heráclito, insondable. Por ello, casi 250 años después otro humanista, Montaigne, pudo decir que, dado su carácter proteico, «el alma puede beneficiarse de todas las cosas sin distinción: el error y los sueños le prestan un importante servicio».

42. Cfr. *infra* J. Alonso y L. Garagalza, «La sentencia de Anaximandro».

43. Al llegar a la cumbre Petrarca abrió una página al azar de las *Confesiones* de san Agustín que llevaba consigo y pudo leer en el libro X lo que sigue: «*Van admirando los hombres, los altos montes, las olas del mar, la larga trayectoria de los ríos, la inmensidad del océano, la revolución de los astros, pero no tienen la más mínima preocupación hacia ellos mismos*». Petrarca, *Ascensión al Mont-Ventoux*. Artium, Vitoria, 2002.

Para un tal humanismo *psíquico* el lado oscuro de la personalidad (donde radica todo aquello que normalmente tendemos a considerar como no propiamente «humano»: lo absurdo, lo grotesco, lo vicioso, lo patológico...) no sería algo a suprimir sino a integrar, con lo que desaparecen las distinciones tajantes, las dualidades intransitivas: «ninguna forma o posición es indisolublemente inferior o superior, moral o inmoral, pues la rueda gira y la ambigüedad del alma significa que el vicio y la virtud no pueden separarse ya el uno de la otra, como tampoco pueden separarse el águila y el cordero».[44] El alma queda liberada de este modo de la identificación con lo estrictamente «humano» como propio de la conciencia y del *Yo* y puede ejercer una función mediadora e integradora: «El alma no pierde nunca su posición intermedia. Por ello ha de ser invocada como una función situada entre el sujeto consciente y las profundidades de lo inconsciente, inaccesibles al sujeto».[45]

Desde la perspectiva de la hermenéutica filosófica, que se construye precisamente sobre nociones pertenecientes a la tradición humanista como son las de «sentido común», «gusto», «formación», «capacidad de juicio», también se detecta y se denuncia esa «falacia humanística». Así habría que entender, precisamente, la insistencia de Gadamer en la importancia del lenguaje natural o materno, que tiene un «fundamento metafórico», como «médium» de la interpretación humana del mundo y de sí mismo. En este contexto la interpretación es concebida, en tanto que modo de ser del ser humano, partiendo del modelo del *juego* y de la *fiesta*: comparece así como una actividad dialéctica en la que ni el sujeto (intérprete) ni el objeto (texto) obtienen un predominio absoluto, pues ahora lo primario es la relación, y es en esa relación en donde el sentido va

44. J. Hillman, *Re-imaginar la psicología*. Siruela, Madrid, 1999, p. 395. Cabe evocar a este respecto el Juicio Final de Miguel Ángel, en el que Jesucristo no aparece en la posición clásica del juez que separa a los buenos de los malos sino que se sitúa entre ellos posibilitando la circulación entre los opuestos: estaría simbolizando, como apunta Ortiz-Osés, «el misterio de la muerte material y la regeneración espiritual en el médium simbólico del alma: la cual desciende a los ínferos del hades para renacer iniciáticamente a través de la depuración neoplatónica y la transustanciación cristiana». A. Ortiz-Osés, *La razón afectiva*. San Esteban. Valladolid, 2000, p. 38.

45. C.G. Jung, *Tipos psicológicos*. Edhasa, Barcelona, 1994, p. 298.

aconteciendo, se va realizando, a través de su acción recíproca (círculo hermenéutico).[46]

En este sentido el italiano E. Grassi ha detectado, como ya hemos indicado más arriba, una tradición a la que denomina «humanismo no platonizante» que se caracteriza por centrarse no tanto en el ser humano como en la cuestión del lenguaje.[47] Frente a la tradición metafísica, para la que el lenguaje sólo desempeña la función de expresar la determinación racional de los entes, esta tradición sitúa la fuente del mundo humano en la fantasía, viendo en el lenguaje metafórico el ámbito en el que lo real aparece, se manifiesta en su sentido y sinsentido; «se abre en su significado para el hombre»: «mediante el lenguaje metafórico lo ente se revela entrando en la apertura del mundo humano».[48] Mientras que el pensamiento metafísico, que pretende dar con la explicación racional del ente, concede la primacía a la lógica y al intelecto, incapaz de alcanzar lo pasional-pulsional, la tradición humanista reconoce el alcance filosófico (del problema) de la palabra y de la retórica. En este «humanismo no metafísico» es precisamente en y a través de la palabra, a la base de la cual se encuentra la metáfora, como el ser humano se encuentra con la realidad y con la vida y le confiere un cierto sentido humano. La palabra penetra con su potencia metafórico-simbólica allá donde no llega el pensamiento formal y abstracto, pudiendo expresar humanamente lo que queda fuera de la lógica tradicional: lo concreto e individual (*individuum ineffabile*), lo existencial, lo contingente, lo afectivo y lo patético-poético de nuestra condición humana.

Cabría decir, pues, que ya no podemos seguir defendiendo un humanismo que cree literalmente que el ser humano es el centro del mundo y de la historia; mas como no parece haber surgido ninguna alternativa que se pueda contraponer tanto a la barbarie del capital y del mercado como a los fundamentalismos diversos, se podría abogar, como ha hecho entre nosotros Ortiz-Osés, por una humanismo hermenéutico o simbólico.[49] En

46. H.G. Gadamer, *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1976.

47. Cf. E. Grassi, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*. Anthropos, Barcelona, 1993, p. 98.

48. Id., p. 149. Cfr. así mismo pp. 202, 118.

49. «La compresencia del Hombre entre las cosas significa que la realidad significa o tiene significación, de modo que el Humanismo significa que la

tanto que hermenéutico es un humanismo descentralizado y descentralizador, ya que el centro está ahora vacío de sustancia, aunque relleno de lenguaje(s) e interpretación(es) más o menos accidentales. En tanto que simbólico ese humanismo es anímico e implicador, pues presenta el alma como la implicación del cuerpo (lo material-concreto) y el espíritu (lo formal-abstracto) cosidos con el hilo del lenguaje que apalabra su sentido en un determinado contexto (inter)personal.

Podríamos caracterizar a una tal posición como anarcohumanista por cuanto que sirve de contrapunto al ideal humanista vigente en la modernidad (y heredero de la tradición ónto-teológica) que corta mediante la represión los vínculos del ser humano con el cuerpo, la materia, el *eros* y la naturaleza y, arrancándolo del ámbito materno-natural en nombre del Padre, la Ley y el Estado, suplanta el cuerpo y su erótica por la idea y su lógica, demonizando la oscuridad de la caverna, y diviniza el esplendor celeste.[50] Para compensar esa unilateralidad ascensional, que se manifiesta en el proyecto de superar-purificar lo humano mediante la razón abstracta y la pura aspiración ético-política al Bien, se trataría ahora de asumir y elaborar conscientemente (y desculpabilizar) lo inconsciente, lo irracional, la Sombra os-

última palabra no la tendría el/lo ente, sino lo que denominamos creación. En efecto, la presencia del Hombre entre las cosas añade a estas el estrambote del afecto y la afectividad, la afección y la aferencia, en una palabra el Amor como desfundamentación o antifundamento del Ser. El amor es el estrambote humano del mundo, el amor es lo estrambótico en medio de lo real precisamente porque no es algo dado (mero significado) sino donación de sentido (el cual es un valor añadido al ser por el valor humano)». A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*. Anthropos, Barcelona, 2003, p. 102. Sobre la posible ubicación de la obra de Ortiz-Osés en esta tradición hermenéutica cf. el trabajo de Astrid Melzer-Titel, *Modernität des Südens: humanismus- und Renaissancebezüge als Argumentation-smuster in der Gegenwartsphilosophie Spaniens*. Arts et Unitas, Leipzig, 2003, así como «La actualidad de una filosofía humanista del sur en A. Ortiz-Osés, C. Thiebaut y F.J. Martín». *Revista de Hispanismo Filosófico*, nº 8 (octubre 2003), pp. 39-60.

50. El propio Ortiz-Osés ha calificado irónicamente su humanismo como «estrambótico»: «Se trata de un humanismo estrambótico, en el que finalmente el alma comparece como estrambote del universo, así pues como contrapunto del ser-eidético por cuanto realidad medial (demónica) que comunica exterior e interior, ciencia y conciencia, cuerpo y espíritu, inmanencia y trascendencia, logos y eros en diálogo». A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de la Existencia*. Anthropos, Barcelona, 2006, p. 13.

cura, el mal, de tal modo que se haga posible su transformación e integración.[51]

La propuesta del filósofo vasco-aragonés que hemos denominado anarcohumanista se puede entender como una invitación, frente a la tradición del perfeccionismo, a que cada cual siga su propio camino de la complección y sea fiel a su propia experiencia vivida, de acuerdo con el mensaje radicalmente cristiano que se condensa en la divisa agustiniana «dilige, et quod vis, fac» traducida por Ortiz-Osés como «ama y haz lo que quieres, quiere y haz lo que tu corazón requiere, ama y haz lo que te pide el alma».[52]

Ahora bien, con ello no se renuncia al desarrollo de la conciencia y a la humanización de la humanidad sino que se radicalizan esos procesos abriéndolos también hacia abajo: poniendo a la conciencia individual en comunicación con el inconsciente (en última instancia colectivo o transpersonal, como quería Jung), ese mundo inferior al que no llega la luz de la razón espiritual pero que encierra, al modo de un tesoro oculto, las claves de la creatividad y de la transformación.[53] O, para decirlo, ya para acabar, de un modo menos complejo con la ayuda de S. Toulmin: «tenemos que equilibrar el afán de certeza y claridad en la teoría, con la imposibilidad de evitar la incertidumbre y la ambigüedad en la práctica».[54]

6. El dios implicado y su implicación en el cosmos

Si la figura de Sócrates puede ser vista como inspiradora de la hermenéutica simbólica ortiz-osesiana, podríamos señalar la

51. Hay un comentario jasídico del versículo «ama al otro como a ti mismo (dice Yahvé)» que sustituye la palabra hebrea que significa «a tu prójimo» por otra palabra que, aunque se escribe distinto, suena igual y que significa «a tu propio mal». Cfr. E. Neumann, «Hermenéutica del alma», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de Hermenéutica*, Deusto, Bilbao, 1997. En este sentido se podría interpretar simbólicamente la propuesta, literalmente inviable, «ama a tu enemigo», entendiendo que tu principal enemigo es «tu propio mal» a asumir (críticamente).

52. A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*, o.c., p. 125.

53. Cfr. al respecto, E. Neumann, «El hombre creador y la transformación», en VV.AA., *Los dioses ocultos. Círculo de Eranos II*. Anthropos, Barcelona, 1997; así como L. Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea*. Anthropos, Barcelona, 2002.

54. S. Toulmin, o.c., p. 245, cfr. así mismo su *Regreso a la razón*. Península, Barcelona, 2003.

teoría aristotélica del «motor inmóvil» como el adversario en polémica (no siempre explicitada) con el cual se va construyendo dicha hermenéutica. Dicho «motor inmóvil» es impasible, mueve el mundo no por amarlo, sino dejándose amar por él, y bastante tiene con pensarse a sí mismo (*noesis noeseos*).[55] Un tal ser primero, de acuerdo con Parménides y Platón, no puede menos que ser inmutable, eterno, permanente, pues cualquier cambio implicaría reconocer de algún modo cierta imperfección, y el amor es primariamente deseo de transformación. Apoyándose en esta visión aristotélica, el dios oficial cristiano, tal como queda definido por la decidida teología afirmativa, es forma pura que regiamente impone, por su actividad, el orden a una materia pasiva e indeterminada, «acto puro» o «pura actualidad» en la que nada queda en mera «potencia». Este dios patriarcal, perfecto, inmutable e impasible no puede amar al mundo, ni por tanto a los humanos que lo pueblan, tan sólo dejarse amar por ellos y exigirles obediencia y sumisión. Es el Pantocrátor que con su poder infinito crea, domina y gobierna el mundo.[56]

Una tal teología, que resulta difícilmente compatible con la idea cristiana de *kenosis* o vaciamiento divino, podría ser vista como una consecuencia de la recepción del esfuerzo aristótelico por conjurar un peligro latente en la filosofía de su maestro y que el discípulo vivía como una amenaza inminente: la excesiva separación entre el mundo de las ideas y el mundo sensible.[57] Queriendo negar que la idea exista separada de las cosas que la «imitan» o participan de ellas, Aristóteles afirma que el universal sólo es en la cosa («nada de lo que es universal es sustancia», *Met.* L, VII, 229): la idea separada no puede ser la *ousia* de la cosa. La *ousia* es en la cosa y es, además, una de las categorías, a la que todas las demás categorías remiten o presuponen, pero sin dejar de ser una cate-

55. La teoría aristotélica se prolonga en la concepción escolástica de Dios como la perfección del «ser necesario» («acto puro» o «pura actualidad») e inmutable, en el que «no hay ninguna relación real de Él a las criaturas, sino sólo de razón, en cuanto las creaturas están referidas a él». Así pues, mientras que hay una relación óntica clara de las creaturas a Dios por la creación, la relación inversa es sólo «de razón» (Manuel García Doncel, *El diálogo teología-ciencias hoy*. Vol. 2, C y J, Barcelona, 2003, p. 48).

56. Interesa también la parecida posición de F.K. Mayr al respecto.

57. Vattimo retomaría con su «pensamiento débil» esta temática de la kenosis desde una perspectiva hermenéutica (cfr. A.M. Haas, *Viento de lo absoluto. ¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad.* Siruela, Madrid, 2009, p. 47).

goría, sin estar separada de ellas (las cuales quedan, empero, reducidas a la condición de meros «accidentes»).

La preocupación legítima por evitar la excesiva separación, con frecuencia postulada por Platón, deriva, paradójicamente, en la afirmación de una trascendencia radical. Aristóteles no estaría negando la existencia de las ideas, pero sí que éstas ejerzan algún efecto o influencia en el mundo sublunar; tampoco serían el origen o fundamento de nuestro conocimiento, el cual es concebido más bien como una conquista, como el resultado del esfuerzo del intelecto a través del concepto. La investigación racional de la ciencia universal sólo consigue descubrir a Dios, «ser primero», como acto puro, motor inmóvil y pensamiento puro que se piensa a sí mismo. La ciencia primera es la teología, pero el único teólogo es Dios. En este sentido Aristotéles es, como señala Gadamer, el pensador de la separación.[58] Dios, motor inmóvil, es impasible: no ama al mundo, sino que se deja amar por las esferas, que por ello se mueven. Lo divino no actúa sobre el mundo, no influye en él más que por la vía negativa.

A pesar de esta «impasibilidad» ontológica, Aristóteles se muestra, empero, dispuesto a defender, como veremos más adelante, la dignidad del arte y llega a afirmar en su Poética que «la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo universal, (*ta katholou*), mientras que la historia cuenta lo singular (*ta kath' hekaston*)».[59] A diferencia de Platón, que presenta la doctrina del demiurgo como gran artista que contempla las ideas y consigue imitarlas proyectándolas en el espacio (*jora*), generando así el mundo, Aristóteles renuncia a esa cosmogonía para concebir el cosmos como eterno, aunque no inmóvil: está en un movimiento que se dirige o que aspira a la perfección del «acto puro», lo mismo que el deseo natural de saber que tenemos todos los humanos nos impulsa por distintas vías, como la observación o la poesía, a elevarnos hacia lo universal en un proceso de abstracción que, atravesando la lógica y las matemáticas, culmina en la ciencia primera (buscada), que es la ciencia del ser en tanto que ser y en tanto que ser primero.[60]

58. Cf. H.G. Gadamer. *El último dios*. Anthropos, Barcelona, 2010; así como J. Grondin, *La philosophie de la religion*. PUF, París, 2009.

59. Aristóteles, *Poética*, 1451 b5.

60. Cfr. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*. Taurus, Madrid, 1981.

Al renunciar a la teoría del recuerdo (*anamnesis*), la imitación o *mímesis* deja de ser vista como una simple copia y comparece como un proceso creador, con todo su mérito y su dignidad universalizadora.[61] El acceso a lo universal no sería el resultado de un recuerdo, sino de una actividad constructiva, que comienza ya en la propia percepción. Esta epistemología, que descarta la *anamnesis* de un mundo de ideas que sirviera como punto de partida para el conocimiento es muy importante a la hora de reconocer y valorar la autonomía del arte, pues, ahora, como señala F. Sosa, «la obra de arte ya no será para Aristóteles el indigno y degradado reflejo o copia de la copia de un mundo eterno y noble. Antes bien, la obra de arte pasa a ser un digno y universal reflejo del mundo sensorial, un reflejo que enriquece el mundo en lugar de empobrecerlo, como ocurría en la visión platónica, y que incluso llega a mejorarlo: el arte es imitación, pero no imitación restringida a las apariencias, a las formas externas tal como aparecen o como son, sino también imitación de las cosas como pudieran o como debieran ser».[62]

Pues bien, inspirándose en un cierto Sócrates frente a Platón y polemizando con Aristóteles, aunque aliándose con su *Poética*, Ortiz-Osés ofrece una reelaboración posmoderna de la problemática clásica de la metafísica del ser, la cual comparece ahora reconvertida en una hermenéutica de la implicación que no pretende ya alcanzar la Verdad, presuntamente universal e inmutable por trascendente, sino más bien apalabrar (es decir, traer a nuestros lenguajes) «la trascendencia inmanente del Sentido (con)vivido».[63] Queda así asumido que todo lo que podemos decir sobre el Ser y sobre Dios somos nosotros los que lo decimos y

61. En este sentido la diferencia entre la ciencia y la poesía se podría poner en correlación con la diferencia que señala Ortiz-Osés entre «el concepto universal-abstracto (general), que es unívoco, y el concepto universal-concreto, ganado en diálogo interanímico que se corresponde con la inteligencia afectiva (y que yo denominaría simbólico)». VV.AA., *Diccionario de la Existencia*. Anthropos, Barcelona, 2006, p. 15: «el primero se basa en la dicotomía general del *aut-aut* (o esto o lo otro), el segundo se basa en policromía dialéctica del *sive-sive* (ora esto ora lo otro)». A. Ortiz-Osés. *Nietzsche. La disonancia encarnada*. Libros del innombrable. Zaragoza, 2010, p. 98.

62. F. Sosa, «Autonomía en la estética de Aristóteles». *A parte rei 22*, p. 4.

63. A. Ortiz-Osés, *Amor y Sentido*, o.c., p. 172. Toda esta problemática encuentra su contextualización en *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*. San Esteban, Salamanca, 2000.

que lo decimos a nuestro propio modo, al modo humano y en sus múltiples modalidades. Como ya apuntara atinadamente Jenófanes, y posteriormente Feuerbach, nuestras imágenes de lo divino son de entrada nuestras, por lo que no deberíamos descargar nuestra responsabilidad en lo divino: «lo que decimos de Dios nos lo decimos de/a nosotros mismos».[64]

Pero, entonces, ¿de Dios no queda nada? (y si de él nada queda ¿qué quedará de nosotros?). Apenas queda nada del Dios omnipotente e imperante que se ha disuelto con el desarrollo de la conciencia y de la libertad del ser humano: cabría decir que Dios no es propiamente, como creyó la tradición onto-teológica que era; que apenas es nada. En este sentido puede hablarse de un nihilismo en la hermenéutica de Ortiz-Osés, pero al igual que su hermenéutica, ese nihilismo es, como él mismo afirma solidarizándose con E. Cioran, un «nihilismo simbólico»: «De la destrucción del Ser clásico o entitativo (deificado) queda su nombre posclásico: el Sentido como sentido simbólico. De esta guisa, a la muerte del Ser clásico —el ente hiperreal— sucede la resurrección del sentido surreal o subreal, el cual es el ser ya no cósico sino lingüístico o simbólico: paso o tránsito de la naturaleza fija a la cultura desfijadora o abierta».[65]

Ahora bien, como también atinadamente apuntaran, siguiendo toda una tradición, Hegel, Jung y Unamuno, a través de ese nuestro decir, que es proyección nuestra (pero con *fundamentum in re*, ya que se funda en nuestra coexperiencia y convivencia) el propio Dios se iría descubriendo, reconociendo y humanizando a sí mismo. En este sentido habla Ortiz-Osés del Dios implicado y cómplice, pues se trata de un ser que no es por sí mismo (abstractamente), sino que deviene por nosotros (en el doble sentido del «por»: para nosotros y a nuestro través).

Mas de un tal ser que aun no siendo cósicamente se implica en su creación y se hace cómplice de ella cabría decir que es un ser *Anarco*, pues aunque hace ser (potencia), ni es propiamente principio o fundamento (cósico) ni ejerce propiamente poder alguno. El anarcoteísmo sería así la contrapartida teológica del planteamiento antropológico-simbólico que hemos denominado anarco-

64. Id., p. 172.

65. A. Ortiz-Osés, *Heidegger y el ser-sentido*. o.c., p. 102. También interesa al respecto la posición de F.K. Mayr.

humanismo: ahora nos encontramos con un Dios implicado en el mundo y en el ser humano, lo cual quiere decir tanto en lo bueno como en lo malo. Pero implicarse en el bien no es propiamente implicarse. Si se trata de un Dios implicado, está implicado con el mal: se implica con el mal con la intención de poder redimirlo.[66]

Quizás sea posible descubrir un cierto paralelismo entre este nihilismo simbólico del «dios implicado» que se deriva de la hermenéutica de Ortiz-Osés y lo que Corbin ha llamado, a partir del estudio del platonismo islámico, en particular de Ibn Arabi, «la paradoja del monoteísmo». Hay que tener en cuenta a este respecto que H. Corbin (1903-1978) conoció a Heidegger y tradujo al francés su *Introducción a la metafísica* antes de dedicarse al estudio y la presentación en Occidente de la filosofía mística del platonismo islámico, en especial del de la antigua Persia. Su investigación de la filosofía islámica se integra en un proyecto de mediación o diálogo intercultural generalizado (en este sentido W.R. Corti hablaba de un «ecumenismo intelectual» y A. Ortiz-Osés ha hablado de «ecumenismo simbólico») que se realiza, en el contexto del Círculo de Eranos, en una atmósfera de libertad y ausencia de imposiciones teóricas o doctrinales.[67]

Pues bien, la paradoja del monoteísmo a la que hemos aludido consiste en que la consideración ingenua, dogmática, exotérica o literal del monoteísmo en su afirmación tajante, que pretende evitar toda idolatría, de que no hay más Dios que Dios, de que hay un solo Dios, implica una especie de victoria pírrica: «perece en su triunfo, se destruye a sí misma convirtiéndose en una idolatría metafísica».[68] Dicha idolatría consiste en hacer de Dios un *Ens*, un ente, aunque se pretenda «supremo» y se quiera ubicar infinitamente por encima de los demás entes, invistién-

66. Cfr. A. Ortiz-Osés, «Saudade de Dios frente al mal». Blog Fratría en Religión Digital.

67. Para Corbin Oriente ofrecería al hombre occidental la posibilidad de buscar lo que en él hay de auténtico, posibilidad que en Occidente estaría casi agotada. El joven Corbin se apoya en la teología de Barth para criticar los pseudo-valores imperantes en su presente y desmarcarse del egoísmo, la impersonalidad, la desintegración y la pérdida de relaciones y amistades auténticas que parecen anunciar la desaparición del ser humano como tal. Cfr. Maria Soster, *Le développement de la pensée d'Henry Corbin pendant les années Trent*. Université Paris I, 2001/2 disponible en *www.amiscorbin.com/textes/francais/SOSTERMaria.pdf*

68. H. Corbin, *La paradoja del monoteísmo*. Losada, Madrid, 2003, p. 16.

dolo con todas las características positivas imaginables. Este ascenso se encuentra, empero, con un límite insalvable. Pues precisamente, si es ente no puede ser supremo: «el ente se remite por esencia más allá de sí mismo, al acto de Ser que le trasciende y le constituye como *ente*».[69]

La teología monoteísta apofática acabaría así presentando al ente como si fuera su propio principio o fuente y se limitaría a acumular características y atributos propios del ente para presentarlos como el propio Ser. Por eso es necesaria, para Corbin, la teología negativa. Así, en el caso de Proclo, no se puede decir que lo Uno es uno: «La palabra Uno no nombra lo que es, sino que es el símbolo de lo absolutamente inefable».[70] En general la teología negativa pone en cuestión la atribución al ser de la unidad propia del ente, niega que el ser sea el ente: el Uno no es uno, sino unificante o unificador, y se manifiesta en una pluralidad de Nombres divinos. Se abandona así la ingenuidad de la interpretación literal y se penetra con la interpretación mística en el ámbito de lo simbólico. El monoteísmo remite así a un teomonismo: es el caso de Ibn Arabi que concibe a Dios, el Señor de los Señores, como inefable, en sus múltiples teofanías, estableciendo así un pluralismo que remite, indirectamente, a la Unidad que lo hace posible (Unidad que no es una sino *unífica*, pues genera todas las unidades y está compresente en todas ellas).

Haydar Amoli ha formulado esta concepción mediante un diagrama que consta de 73 casillas, que aluden a las distintas ramas del Islam (o, podríamos extrapolar, a las distintas religiones y culturas). 72 de esas casillas se encuentran formando un círculo y la 73, que sería precisamente la que salva, no tiene lugar en el círculo, sino que se ubica en el centro o, mejor, forma el centro. «La secta salvada y salvadora —comenta Corbin— está hacia las 72 en la misma relación que el Ser (*Esse*) con respecto al ente (*ens*)».[71] Cada una de las casillas sería en este sentido como «velos» en la medida en que se presentan como un fin en sí mismas, pero cualquiera de ellas puede dejar de serlo, si desde ella se logra pasar al «centro».

69. Id., p. 20.
70. Id., p. 21.
71. Id., p. 52.

El centro sería, pues, «nada» en relación a las 72 casillas: pero no se trataría de una nada de la que nada surge, de una especie de «agujero negro» que absorbe todo lo que se le aproxima, sino más bien de una nada generadora, de la que todo procede. Se trataría del «Tesoro oculto» del que habla un célebre hadit: «Yo era un Tesoro oculto. Quise ser conocido. Creé el mundo para llegar a ser conocido». Ese Tesoro oculto sería, según Abenarabi, la nada absolutamente indeterminada e incognoscible, que sólo puede revelarse en relación a la criatura, una criatura que ha de empezar por crear de la nada.

Nos encontramos así cerca de la concepción de un «dios patético» como la que ofrece la gnosis ismailí con su etimología del nombre divino Alá (al-Láh) como «derivada de la raíz wlh, que incluye los sentidos de estar triste, abrumado por la tristeza, suspirar por, huir temerosamente hacia... El nombre divino aludiría no al poder, sino a su fondo oscuro, casi melancólico: «expresa, pues, la tristeza, la nostalgia que aspira eternamente a conocer al Principio que eternamente le da origen: nostalgia del Dios revelado, es decir, revelado para el hombre, que aspira a reencontrarse a si mismo más allá de su ser revelado. Inescrutable misterio intradivino al que sólo es posible referirse por alusión».[72] Pero tras este excurso por la paradoja del monoteísmo veamos cómo se concreta últimamente la concepción ortiz-osesiana del dios implicado en la cosmología, generando una cosmología simbólica.[73]

La actual cosmología física que se condensa en la teoría del *big-bang* nos ofrece un modelo para explicar el origen y la evolución del universo, es decir, de la totalidad de lo real. El universo proviene, según esta teoría, de una *singularidad* que sería como punto en el que todo se encuentra superconcentrado y a partir del cual comienza el espacio-tiempo a expandirse. En este sentido el universo no provendría de nada estable, sino de un vacío inestable que por azar se expande espacio-temporalmente de tal modo que se da una disociación de los opuestos, como materia y antimateria, y una oscilación entre ellos que establece un cierto

72. H. Corbin, *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. Destino, Barcelona, 1994, cap. I.

73. Para lo que sigue, cf. A. Ortiz-Osés, «La nada y el ser: metafísica de la física», en prensa.

equilibrio también inestable. De este modo, cabe decir que la física actual sobrepasa el marco de la metafísica clásica con su dualismo característico, que ha visto en la nada una especie de monstruo que ha de ser combatido heroicamente, y derrotado, por el ser. Sustituye además la ciencia contemporánea la visión estática y sustancialista por un dinamismo en el que el principio de contradicción apenas rige, pues las partículas son ondas y las ondas vibraciones de cuerdas.

Estaríamos con todo esto, como intuyó F. Capra, más cerca de las cosmovisiones orientales que de la propiamente occidental. «La conclusión bien podría ser «nada es real» en el doble sentido de que la nada es real y la realidad nada en la nada».[74] De algún modo la teoría científica del cosmos reproduce un modelo mitológico presentándonos una «eucatástrofe» (Tolkien) en la que el vacío originario sufre una especie de caída o se accidenta en el espacio-tiempo.

Se trata una visión cuasi surrealista del cosmos en la que el vacío adquiere una relevancia casi desconocida en la tradición sustancialista occidental: podría ocupar el lugar del «alma»: el alma del mundo. Ese vacío inicial que todo lo implica encierra una tensión o pasión, una cierta inestabilidad, un desgarrón: no es ciertamente impasible, sino más bien patético. Habría un drama contenido en esa inestable nada-vacío que por un azar, por nada en realidad (como ocurre con el amor y en el juego, cuando se hacen las cosas «por nada»), se abre expansivamente en el universo (o en una pluralidad de universos paralelos... a saber). «En la metafísica clásica de Aristóteles el orden y concierto del universo está simbolizado dualísticamente por el fondo divino (*theion*) frente al desorden y desconcierto humano-mundano. Pero en nuestra hipofísica el trasfondo divino es ya una armonía o equilibrio amenazado por la disarmonía y desequilibrio, pues la originaria nada-vacío implica un estado de inestabilidad que acaba desestabilizándose y estallando».[75] Una inquietud daimónica atraviesa al mismo vacío originario: no podía ser menos si pretendemos comprender la inquietud propia del universo, del propio mundo humano y de los humanos más humanos.

74. Cfr. *infra*. A. Ortiz-Osés, «Hermenéutica cosmológica: un mundo problemático».

75. Id.

Conclusión

Andrés Ortiz-Osés ha elaborado un pensamiento de carácter hermenéutico o interpretativo de la realidad, especialmente de la realidad cultural y de la propia existencia entrevistas tragicómicamente en su sentido y sinsentido. Pues bien, lo primero que hay que tener en cuenta para poder orientarse en el discurso de Andrés Ortiz-Osés es que, además de ser un gran profesor y de poseer una erudición poco habitual, se trata efectivamente de un escritor original, es decir, que genera desde sí mismo, desde su existencia y experiencia, un lenguaje propio con el que va enhebrando vivencias e ideas, imágenes y conceptos, articulando una interpretación del sentido y sinsentido de lo real, de la vida, el mundo y la existencia. Se trata efectivamente no sólo de un profesor de filosofía sino de un filósofo, es decir, de un creador, de un pensador mitopoeta. No podemos calibrar bien todavía la magnitud y el alcance de esa su creatividad: el tiempo y sus lecturas lo irán diciendo.

Creatividad implica —añadiría yo— ciertas dosis bien compensadas de independencia de criterio y de vida, una cierta extrañeza respecto a los cánones dominantes, por cuanto que se atiende más bien a la voz interior, y un cierto humor filosófico. Pues bien, en este país culturalmente más bien pobre en el que vivimos, en este país regido por lo que el filósofo francés Gilbert Durand ha llamado «el ángel de la lucha», cualquier brote de creatividad queda a menudo sistemáticamente aplastado primero por los unos y luego por los otros. Pues lo propio de la creatividad es su potencia mediadora y regeneradora del tejido conjuntivo, cosa que no resulta rentable desde una perspectiva de estricta economía partidista.

En este sentido, la hermenéutica de nuestro autor tiene un sentido ambivalente de signo simbólico o, como aquí lo traducimos, de sentido *acuático,* por cuanto concibe lo real no como un conjunto de cosas secas ni tampoco como un conjunto de conceptos puros (ambos modos son extremistas), sino como un entramado coimplicativo de símbolos, los cuales son imágenes de sentido fluido o fluente y, además, influyente en nuestras acciones humanas. De aquí su significación antropológica y psicosocial y la importancia otorgada al lenguaje como «mediador» de toda interpretación del mundo por parte del ser humano.

Ahora bien, se trata de dar importancia al lenguaje simbólico o imaginal, según lo dicho, así pues a un lenguaje axiológico o valorativo y no meramente cósico ni racional-abstracto.[76] Un lenguaje axiológico de este tipo, con la correspondiente razón simbólica, «sería la heredera posmoderna de la razón mitológica, defendida por Hölderlin, Schelling y Hegel en su Sistema-programa del idealismo alemán. En ambos casos se intenta que la luz de la razón asuma críticamente la oscuridad y las sombras de lo real sin escamotearlas, por medio de un proceso de racionalización de lo irracional capaz de trasfigurarlo humanamente».[77] El lenguaje racional-abstracto, por su parte, es propio de una tradición clásica hoy contestada por la Posmodernidad, la cual critica la razón y la verdad clásicas por sobrehumanas en nombre del sentido humano o, como nuestro autor gusta de decir, en nombre del sentido consentido o afectivo. La verdad clásica es para el pensamiento posmoderno una metáfora petrificada, o, como dice Nietzsche, una imaginación que ha olvidado que lo es. A partir de aquí la razón clásica no puede autoafirmarse ni justificarse a sí misma, ya que se apoya previamente sobre aquello que pretendía excluir como lo *otro* de la razón, siendo eso «otro» de la razón la contingencia de la propia existencia, la previa experiencia, la vivencia y la convivencia, los afectos y afecciones, el sentido que, por carecer de un fundamento sólido, se encuentra en tensión con el sinsentido.

Así que A. Ortiz-Osés participa de la tesis hermenéutica contemporánea de Gadamer, según la cual el lenguaje es metafórico o, en palabras de Ortiz-Osés, no es puramente racional sino relacional, no es literal sino simbólico, no es cósico sino acuático. De esta guisa, el lenguaje simbólico funda al lenguaje racional, de modo que el concepto remite ahora al símbolo, la razón al sentido, la verdad pura a la interpretación impura y, finalmente, el *logos* y su lógica al mito y su mitología...

Toda nuestra cultura es, en efecto, «mitología», en el sentido de que la realidad está articulada simbólicamente por el ser humano, el cual lo capta todo no desde la perspectiva aperspectivística de Dios, sino desde su perspectiva humana, demasiado

76. A. Ortiz-Osés, *Nietzsche. La disonancia encarnada*. Libros del innombrable. Zaragoza, 2010, p. 5.

77. Id.

humana, y no suprahumana, angélica o divina. Frente a la presunta solidez del ser clásico y de su razón pura nos las habemos ahora con un fundamento *líquido*. Ya el propio Nietzsche se refirió al ser humano como a «un poderoso genio constructor que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre el agua en movimiento, una catedral de conceptos infinitamente complejos».[78]

Ello no significa pasar del absolutismo clásico al relativismo de ciertos posmodernos. Significa, más bien, que nos movemos en un mundo humano relacional e intersubjetivo, dialógico y simbólico. Como dice Ortiz-Osés:

> Por encima y por debajo de nuestras filiaciones reales, intervienen nuestras afiliaciones imaginario-simbólicas a través de imágenes cargadas de sentido: de este modo hay algo wittgensteiniano que se «muestra» detrás de los hechos brutos a los que trasciende, y ese algo no se puede decir en un lenguaje referencial sino simbólico. Y es que fundamentamos nuestras vivencias no en presupuestos dados de hechos brutos, sino en condiciones que los trascienden, así pues en con-dicciones: en un lenguaje simbólico que funge de mediación o afiliación entre el significado dado y el sentido simbólico. El fundamento de lo real es simbólico o imaginario, de modo que el imaginario simbólico es la matriz del sentido: por eso todo lo que tiene nombre es (como dice la mitología vasca).[79]

El fundamento de lo real es lo simbólico o imaginario, y ello dice: lo *acuático*, pues esa afirmación acarrea un «ablandamiento» de la concepción clásica de lo real, una dilusión de lo fijo o fijado, una reinterpretación acuática del ser como sentido que nada o reflota en un trasfondo oscuro y enigmático, a menudo de sinsentido, como realidad transida de surrealidad. El ser clásico es así liquidado en su cosificación o reificación, y licuado para su interpretación fluida y abierta, fructificadora, renovadora o regeneradora. La interpretación adquiere así un carácter recreador fundado en lo simbólico y lo simbólico queda simbo-

78. F. Nietzsche, en A. Ortiz-Osés, *Metafísica del sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989, VI.

79. A. Ortiz-Osés, en W. Ross, *Nuestro imaginario cultural*, Anthropos, Barcelona, 1992, p. 207.

lizado por las aguas, de modo que lo sólido flota insólitamente, es decir, emerge y demerge en lo líquido.

Esta reinterpretación del ser de lo real desde el agua suscita una visión surreal. He aquí que en diversas mitologías estudiadas por el autor el agua es considerada como la mater-materia de generación y regeneración, en donde el mismísimo duro destino se ablanda, humedece y reviene. Lo líquido-simbólico es la matriz, la urdimbre matricial frente a la estructura patricial o patriarcal, posibilitando a su vez su regeneración. Pues es por inmersión en las aguas como las cosas reviven y se recrean:

> El agua está al principio, en medio y al final, siendo el médium amniótico de regeneración. Ello pone al agua en comunicación simbólica con el lenguaje, médium hermenéutico por excelencia de disolución y resolución de lo real. El lenguaje pone en flotación las entidades, disolviendo su irrelacionalidad y resolviéndola en relaciones: por eso el lenguaje es la *razón acuática* que mata y vivifica, disuelve y coagula lo real dado, otorgándole una nueva relacionalidad.[80]

El lenguaje simbólico es así el fundamento acuático de una realidad ahora concebida surrealmente, abiertamente, imaginalmente. A lo largo de toda su obra Ortiz-Osés ofrece una simbología de las aguas y una mitología del agua, así como una dilucidación del sentido acuático de la existencia. Pero lejos de quedarse en la mera teoría hermenéutica, el propio autor la verifica en el constante flujo de aforismos.

Pero tras estas incursiones predominantemente teóricas en la filosofía hermenéutica vamos a pasar a la segunda parte en la que ensayaremos algunas interpretaciones de ámbitos culturales más concretos.

80. Ver A. Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 217.

II

FILOSOFÍA Y SIMBOLISMO

1

LA POTENCIA SIMBÓLICA DE LA IMAGEN

Introducción

Se suele decir que, para bien y para mal, vivimos en una «civilización de la imagen».[1] A lo largo del siglo pasado la imagen fue adquiriendo un protagonismo creciente hasta acabar imponiéndose sobre la «galaxia Gutenberg» que había hecho posible la difusión del pensamiento humanista en el Renacimiento y el consiguiente afianzamiento de la Modernidad.[2] La imagen habría desplazado, según esto, a la escritura. Antes de la creación de la imprenta, la escritura ya había marcado con su sello el inicio de la filosofía griega así como el de la religión judeo-cristiana, siempre vinculadas de un modo u otro a la biblioteca y a la conservación-transmisión de los textos. En ambos pilares de la cultura occidental la escritura ejerció una influencia decisiva y su eficacia se impuso de tal manera que generó una desconfianza y un menosprecio desconocidos hasta entonces respecto a la imagen, abriéndose entre ellas un abismo casi insalvable que no había existido en ninguna otra cultura.[3]

> Y es que todas esas civilizaciones no occidentales, muy lejos de fundar su principio de realidad sobre una verdad única, sobre un único procedimiento de deducción de la verdad, sobre un modelo único de lo Absoluto sin rostro y en el límite innominable, han establecido su universo mental, individual y social, sobre fundamentos plu-

1. E. Fulchignoni, *La civilisation de l'image: où les boites de Pandore*. Payot, París, 1975.

2. M. McLuhan, *La galaxia Gutenberg: génesis del «homo typographicus»*. Círculo de Lectores, Barcelona, 1998.

3. Sobre la influencia de la escritura se puede consultar, además de la obra de McLuhan, la de E. Havelock, J. Goody y W. Ong.

rales, por lo tanto diferenciados. Y toda diferencia —o, como dicen algunos, todo «politeísmo de los valores»— se indica como una diferencia de figuración, de cualidades figuradas, imagísticas. Todo politeísmo es, por lo tanto, *ipso facto*, acogedor de imágenes (iconofilia), e incluso también de ídolos (*eidôlon*, en griego, significa «imagen»). Sin embargo Occidente, es decir la civilización que nos lleva desde el razonamiento socrático y su bautizo cristiano, se ha querido imponer con soberbia como único heredero de una única Verdad, y siempre ha menospreciado más o menos las imágenes.[4]

En este contexto la escritura queda asociada a una verdad (sea la del razonamiento filosófico, sea la de la percepción, sea la de la revelación) que tiene pretensión de ser una, única, mientras que la imagen es relegada al ámbito de lo «otro», de la diversidad, la diferencia, la ilusión, el engaño y el pseudo-conocimiento. Paradójicamente, esta civilización de la escritura ha producido los conocimientos científicos y las técnicas (como la fotografía, el cine, la televisión, el vídeo y, en última instancia, la informática) responsables de que la imagen retorne, como si se estuviera tomando una venganza, con una potencia que nunca había tenido en la historia de la humanidad.

Para comprender esa tensión que media entre la imagen y la escritura, una tensión que la cultura occidental ha agudizado hasta establecer un corte entre ellas como ninguna otra cultura anterior lo había hecho, podemos traer a colación la diferencia de funciones que existe entre los dos hemisferios del cerebro humano.[5] Esta diferencia de funciones entre los dos hemisferios cerebrales fue descubierta por un equipo de investigación del Instituto Tecnológico de California dirigido por R.W. Sperry que le hizo merecedor del premio Nobel en 1981. Se trataba de un equipo que trabajaba con un grupo de pacientes a los que, como último remedio para intentar combatir la grave incapacidad que les provocaba la epilepsia, se les había realizado una *comisurotomía*, es decir, se les había intervenido para cortarles el *cuerpo calloso*, que es la estructura que establece la conexión y comunicación entre los dos hemisferios, haciendo que sean propiamente dos hemisferios del cerebro (y no dos cerebros independientes). Pues bien,

4. G. Durand, *Lo imaginario*. Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000, p. 19.

5. Cfr. L. Shlain, *El alfabeto contra la diosa: el conflicto entre la palabra y la imagen, el poder masculino y el poder femenino*. Debate, Barcelona, 1999; así como J.B. Taylor, *Un ataque de lucidez*. Barcelona, Debate, 2009.

observando a estas personas que tenían el cerebro literalmente dividido pudieron comprobar que cada hemisferio organiza la información que recibe de un modo peculiar, por lo que se podría decir que en cierto sentido cada uno capta su propia realidad o, cuando menos, que percibe la realidad a su manera.

El hemisferio izquierdo suele ser el que, tras el proceso de lateralización, se erige como dominante. Es el que controla en gran medida el lenguaje, especialmente sus aspectos más abstractos, intelectuales y formales, y muy especialmente la lecto-escritura y el razonamiento lógico-matemático. Tiene un carácter analítico: corta como un cuchillo, distingue y divide en partes que separa para considerar aisladamente con más claridad. Su gran herramienta es el concepto. Vinculando conceptos establece juicios que articula, siguiendo la línea temporal, en razonamientos. Por su parte el hemisferio derecho, el no verbal, suele ser el subordinado y ejerce un papel secundario, casi imperceptible. Su modo de proceder es sintético, globalizador, captando totalidades que integra espacialmente en una *Gestalt*. Se mantiene apegado a lo concreto en su ubicación espacial y trabaja con imágenes, que percibe de un modo casi instantáneo, siendo también el encargado de comprender las metáforas, de la sensibilidad musical y de la capacidad de dibujar.[6]

> Los datos indican que el hemisferio no verbal subordinado (el derecho) se especializa en la percepción del conjunto y que su función consiste principalmente en sintetizar la información que llega. El hemisferio verbal dominante, por el contrario, parece actuar de un modo más lógico, analítico, al estilo de un ordenador. Su lenguaje no es apto para las rápidas síntesis que realiza el hemisferio subordinado.[7]

Habría según esto una asimetría en el cerebro y una cierta división interna en el órgano encargado de coordinar y dirigir todos los procesos fisio-psicológicos. Tenemos un hemisferio «frío», lógico, racional, científico, analítico, lecto-escritor, conceptual y laborioso, como la hormiga de la fábula de Esopo, y otro hemisferio más bien «cálido», intuitivo, imaginero, mitopoyético, sintético, artístico-musical, que parece evocar a la cigarra. Se trata de la

6. Cfr. B. Edwards, *Aprender a dibujar con el lado derecho del cerebro*. Urano, Barcelona, 1994.

7. Levy y Sperry, citado por B. Edwards, o.c., p. 45.

diferencia entre dos modos de pensamiento, uno basado en la imagen y otro en la lectura. «Las imágenes —apunta F. Tomás— sólo permiten encontrar sentidos en la propia materialidad significante: es cada uno de los matices de la imagen lo que carga de *significación* y, en puridad, resulta siempre poco efectivo intentar remontarse más allá del significante icónico para entender significados abstractos: al final se encuentra siempre la concreta materialidad anclando toda abstracción en unas formas particulares».[8] Por el contrario, «la lectura provoca una abstracción incluso del propio sentido visual, tendiendo a hacer que los ojos traspasen la materia de las letras para buscar un más allá significado; alcanzar el sentido de las letras es, en realidad, renunciar a ellas, rechazar su materialidad significante en aras de la comprensión de lo que evoca».[9]

El *cuerpo calloso* sería, como hemos apuntado, el que mantiene el contacto y entabla la comunicación entre los dos hemisferios cerebrales. Realizando esa función de comunicación y mediación entre los opuestos, que parece evocar la figura de Hermes así como su caduceo, sería el responsable de nuestra (relativa) identidad como seres humanos, una identidad que, según esto, no sería monolítica, no sería algo dado de antemano sino más bien el resultado de un proceso de unificación de la diversidad, que no suprime esa pluralidad sino que la conserva y potencia.[10]

1. **La Metafísica y la devaluación de la imagen**

Pues bien una vez así ubicada la imagen en correspondencia con el hemisferio derecho del cerebro, podemos considerar como queda (des)valorada dentro de la tradición occidental. Esta tradi-

8. F. Tomás, *Escrito, pintado: la dialéctica entre escritura e imágenes en la conformación del pensamiento europeo*. Madrid, Visor, 1998, p. 26.

9. Id., p. 25.

10. Hermes, el de las sandalias aladas, «jefe de los sueños», dios del lenguaje, del comercio, de los cruces de caminos y fronteras, del ingenio, de los ladrones y mentirosos es el único dios de la mitología griega que pese a tener orígenes *ctónicos* (es hijo de Zeus y de la ninfa Maya, hija de Atlas) fue aceptado en el Olimpo y ejerció como mensajero entre los dioses y los humanos, simboliza la implicación de los opuestos, cosa que se hace patente en su caduceo, que es una vara adornada con dos serpientes entrelazadas sobre las que se extienden unas alas (cfr. A. Verjat, *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas*. Anthropos, Barcelona, 1989).

ción muestra, efectivamente, una acusada tendencia a desconfiar de la imagen, que se correspondería con la enorme importancia que en ella ha ido adquiriendo la escritura y con el predominio del hemisferio izquierdo.[11] El surgimiento de la filosofía se encuentra estrechamente vinculado con la escritura. En este sentido Platón, pese a que mantiene una cierta ambigüedad de fondo al respecto, apenas duda de la necesidad de expulsar a los poetas-artistas de la ciudad ideal, pues generan imágenes que son copias de las cosas, por lo que estarían todavía más lejos que éstas de lo propiamente real, que, según su filosofía, es lo universal, la idea.

El conocimiento, la ciencia, se desmarca de la mera opinión precisamente porque no se queda en la apariencia sensible sino que la trasciende para captar, mediante el ojo del espíritu, la unidad de la idea que late tras la pluralidad y la diversidad de los casos concretos. Se trata, como queda plásticamente expresado en la alegoría de la caverna, de una elevación hacia la luz como ámbito del espíritu y de la razón, de un proceso de ascensión hacia lo universal, de la conquista del pensamiento abstracto que prescinde de lo diferencial-existencial para retener sólo lo esencial-común. La idea, que ahora se presenta como lo propiamente real y queda adornada con los caracteres de intemporalidad, permanencia e identidad que antes había correspondido al ámbito de lo divino y a los dioses patriarcales, queda así contrapuesta a la imagen, la cual queda ubicada por debajo de las cosas y acciones concretas que acontecen, atravesadas por el tiempo, en el inestable reino del devenir. «(Platón) calificó de magos a todos los que componían imágenes. Magos eran los poetas y los pintores, los retóricos y los sofistas, considerados como unos charlatanes, que daban más importancia al artificio persuasivo que al contenido. Todos atraían hacia imágenes fulgurantes antes que hacia el fulgor de la verdad».[12]

---

11. Aunque la palabra hablada ya implica una intervención del hemisferio izquierdo, no se desprende de la influencia del lado derecho y mantiene un delicado equilibrio, que se rompe con la irrupción de la escritura. «La escritura supuso una alteración de proporciones inmensas que separó el carácter integrado de la comunicación del cazador-recolector y la colaboración entre ambos hemisferios cerebrales. La escritura hizo que el hemisferio izquierdo, apoyado por los incisivos conos del ojo y la agresividad de la mano derecha, dominasen sobre el derecho». L. Shlain, o.c., p. 72.

12. P. Azara, *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Siruela, Madrid, 1995, p. 31.

De todas formas, la imagen, pese a su débil «posición» ontológica, no es, para Platón, necesariamente negativa. Platón consideraba que podía ser válida y útil, siempre que no se presentara como un fin en sí misma sino como un medio que hiciera posible la fulguración de la verdad. El problema consiste en tomar la imagen por aquello a lo que se parece, en no ser consciente del estatuto imaginario de la imagen, en que la imagen deje de remitir a la realidad y, en vez de servir como un intermediario que abre el mundo humano poniéndolo en comunicación con el mundo de los dioses, se torna opaca y ejerza una función de cierre, fascinando al que la contempla, separando a los mortales de los inmortales. Cuando así ocurre, la observación de la imagen no conduce a nada, es una pérdida de tiempo y un peligro. Esa inconsciencia obnubila al alma como un narcótico, la paraliza y la retiene haciéndole olvidar la misión para la que ha venido a este mundo, su deber de liberar al ser humano de la prisión de su cuerpo para guiarlo de vuelta hacia el mundo de los dioses. Y como esta es la situación que predomina, se puede decir que en general, para Platón, «la imagen era una trampa seductora que Dioniso, el dios de la embriaguez de los sentidos, hacía brillar ante los ojos del hombre por medio del artista poseído, con el fin de que el alma se olvidara de su divino linaje y muriera de placer, olvidando y olvidada por los demás».[13]

Siendo considerada como responsable de ese olvido, la imagen se convierte en el monstruo contra el que el héroe filosófico ha de luchar para poder alcanzar el conocimiento de la esencia, la verdad racional, la idea, la definición, el concepto. Como denunció Nietzsche, la metafísica surge en el momento en que Apolo deja de dar la mano a Dioniso, como ocurría en la época trágica, y pasa a negarlo, excluirlo y reprimirlo. La imagen queda asociada al ámbito de lo dionisíaco, del cuerpo y su sensibilidad, de las pasiones, de la génesis y la generación, de lo matriarcal-femenino con sus misterios y oscuridades, recayendo sobre ella una profunda sospecha y una desconfianza radical. El artista que pinta un objeto se limita a producir algo que se le parece, una apariencia, una mera imitación: se trata de una creación, pero de una creación humana de meras imágenes, de ficciones, no de

13. Id., p. 227.

realidades (de este modo Platón se aproximaría, curiosamente, a la concepción sofística del arte como mera ficción).

Aristóteles, que llega a afirmar que «el alma nunca piensa sin imagen» (*De anima*, III, 7), se muestra más benévolo, o menos severo, con respecto a la imitación, si bien al precio de excluir de su ámbito de alcance a la imagen propiamente dicha para referirla casi exclusivamente a la poética. Aborda la imitación, efectivamente, como un problema que se plantea no en relación con la naturaleza sino con la poética, en la reflexión sobre las artes poéticas, en las que en el *médium* del lenguaje el artista imita no tanto las cosas como las acciones de los seres humanos, su praxis, que a su vez proviene de una decisión, más o menos deliberada, entre distintas opciones en tensión, y apunta en una determinada dirección, hacia un cierto fin. «Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en un lenguaje sazonado, separado de cada una de las especies (de aderezos) en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones».[14] Lo que en la imagen artística se articula ha de tener, según afirma Aristóteles, una cierta probabilidad-verosimilitud o ser algo necesario-coherente: de este modo el arte se aleja de la sofística, de la mentira y del engaño.

> Y también resulta claro por lo expuesto que no corresponde al poeta decir lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, esto es, lo posible según la verosimilitud o la necesidad. En efecto, el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (pues sería posible versificar las obras de Heródoto, y no serían menos historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido, y el otro, lo que podría suceder. Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular.[15]

En este sentido la imitación artística no sería una mera copia o reproducción de algo ya dado sino una especie de recreación de algo significativo que, aunque no se dé efectivamente, podría darse o ser real. «La tragedia no copia las acciones huma-

14. Aristóteles, *Poética*. Madrid, Gredos, 1974, p. 145.
15. Id., p. 158.

nas, sino que presenta los significados de las acciones de una manera probable (como eslabones de una intriga) con el fin de que sean éstos reconocidos por el espectador. Se trata de la abstracción de la forma del hecho particular (el rescate de su sentido) y su restitución en la obra producida, es decir, de una identificación no conceptual (que no subsume la acción en una categoría general), sino imitativa (que busca el sentido sin alejarse de la particularidad)».[16]

En cualquier caso, y a pesar de que Aristóteles intenta reconocer la dignidad de la poesía, finalmente considera que su incapacidad para subsumir el caso particular bajo el universal hace de ella una especie de sucedáneo de la filosofía que no logra dar lo más característico de ésta: los argumentos. Por ello, como señala Durand, la imagen, que no puede reducirse a un argumento formal verdadero o falso, se ve desvalorizada como incierta y ambigua.[17]

2. **La prohibición bíblica de la imagen**

También en la tradición bíblica encontramos una valoración negativa de la imagen, que se concreta en la prohibición de generar y venerar representaciones sensibles de Yahvé, que va asociada a la prohibición de la magia. En correspondencia con esta prohibición, de la que sólo se salva el Arca de la Alianza (que si bien es signo de la presencia de Dios no es propiamente una imagen suya, sino sólo el «escabel» de sus pies y los querubines su «trono»), se da una exaltación de la escritura (y del texto), que va a quedar asociada al ámbito de lo sagrado. La escritura se presenta precisamente como el medio adecuado para la revelación de Yahvé, el dios único que trasciende el mundo y que, siendo superior a la historia, ha elegido al pueblo de Israel para liberarlo y sacarlo de Egipto. Tanto en Babilonia como en Egipto era habitual el uso de imágenes en el culto religioso, aunque ello no implica necesariamente que se creyera efectivamente que la divinidad era de hecho la imagen venerada en el templo: «Más

16. S. Mauro: «La obra de arte como forma de conocimiento». *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. http://serbal.pntic.mec.es.

17. G. Durand, *Lo imaginario*. Ediciones del Bronce, Barcelona, 2000, p. 24.

bien se creía que la divinidad tomaba posesión de la imagen y luego era posible encontrarla en ella».[18]

Tras conseguir liberar a su pueblo de la esclavitud en Egipto haciéndole cruzar el mar Rojo, Yahvé se encuentra con Moisés en el monte Sinaí, le revela su nombre y establece la Alianza, entregándole las tablas de la ley, que estaban «escritas por el dedo de Dios» (Ex 31, 18). El segundo mandamiento formula explícitamente la prohibición de la imagen:

> 1 Entonces Dios pronunció estas palabras:
> 2 Yo soy el Señor, tu Dios, que te hice salir de Egipto, de un lugar de esclavitud.
> 3 No tendrás otros dioses delante de mí.
> 4 No te harás ninguna escultura y ninguna imagen de lo que hay arriba, en el cielo, o abajo, en la tierra, o debajo de la tierra, en las aguas [Ex 20].[19]

A pesar de la claridad con que está formulada la prohibición y de haber prometido cumplirla, en una ocasión en que Moisés se demoraba en su regreso, el pueblo se fabrica un becerro de oro y lo adora afirmando: «Este es tu dios, Israel, el que te hizo salir de Egipto» (Ex 32, 4). Si bien en principio no se trata propiamente de un apostasía o de un cambio de dios sino más bien de la necesidad de ver o comprender al Dios que les sacó de Egipto, hay que tener en cuenta que «la imagen del becerro, en el entorno de Israel estaba íntimamente asociada con las divinidades de la fecundidad del tipo de Baal».[20] De hecho, Yahvé, que es un dios celoso, se llenó de ira y decidió exterminar a su pueblo, cosa que no hizo sólo por la intercesión de Moisés.

---

18. W. Zimmerli, *Manual de teología del Antiguo Testamento*. Cristiandad, Madrid, 1980, p. 135.

19. «La iconoclasia judía —señala Besançon— es producto de la Alianza. Dios en el pacto que hace con su pueblo, le prohíbe expresamente tener otras imágenes ante él, porque es un Dios celoso. La iconoclasia musulmana, por el contrario, es consecuencia de la ausencia de Alianza. Por eso el Corán no se toma el trabajo de prohibir expresamente la imagen. Y es que la noción de dios, tal como la concibe el musulmán a través del Corán, es lo bastante trascendente para descartar la imagen de raíz» (A. Besançon, *La imagen prohibida. Una historia intelectual de la iconoclasia*, Siruela, Madrid, 2003, p. 108).

20. W. Zimmerli, o.c., p. 137.

Cabría ver, pues, una cierta conexión entre la prohibición de la imagen, la escritura y el monoteísmo (de hecho el alfabeto pictográfico más antiguo que se conoce, datado en torno al 1800 a.C. es precisamente el protosinaítico descubierto por Flinders Petrie). Así lo ha sugerido Shlain al preguntarse cómo fue posible que el monoteísmo surgiese en el desierto, lejos de los grandes centros del saber y de la cultura, entre unos esclavos que habían huido hacia una muerte casi segura. «Quizá, afirma Shlain, el acontecimiento decisivo que se produjo en una época tan remota, al pie del Sinaí, fuese la invención del alfabeto».[21] Esa misma conexión, bien que en sentido contrario, es planteada por Ouaknin. Para éste, la mutación cultural de la invención del alfabeto no pictográfico (el proto-hebraico) formado por caracteres puramente abstractos, sin significación figurativa, a partir del protosinaítico, sería precisamente una consecuencia del descubrimiento del monoteísmo, del acontecimiento de la Revelación y de la consiguiente prohibición de la imagen. Ouaknin, que mira desde dentro de la tradición judaica en su condición de rabino, ve positivamente en esa prohibición de la imagen una defensa del sentido, del dinamismo de la significación y de la libertad de palabra: «El ser, la fuerza primordial o el *aleph* en nuestro lenguaje, tiene un destino peligroso. Una vez enunciado, el ser corre el riesgo de caer bajo el influjo que lo *dicho* ejerce sobre el *decir* y corre el peligro de convertirse en oráculo en el que lo *dicho* se inmoviliza. Lo *dicho* inmóvil se convierte en sentido visible, idea e ídolo. Se trata de conservar siempre la fuerza del *decir* en el corazón de lo *dicho* para que lo *dicho* escape a la tematización».[22]

También Freud se interesó por esa prohibición en su ensayo sobre Moisés, viéndola como una victoria del espíritu y de la conciencia (patriarcal-apolínea) sobre la materia, las pulsiones y el inconsciente (matriarcal-dionisíaco):[23] «Entre los preceptos

21. L. Shlain, o.c., p. 105.

22. M.-A. Ouaknin, *Les mystères de l'alphabet: l'origine de l'écriture*. Assouline, París, 1997, p. 354.

23. El propio Freud apela a esta terminología y entiende este desplazamiento desde lo sensual-sensible (y lo inconsciente) hasta lo intelectual-racional (y la conciencia), que estaría vinculado con la creencia en la omnipotencia del pensamiento, como un desplazamiento de la madre al padre: «Bajo la influencia de condiciones exteriores que no necesitamos perseguir aquí —y que en parte tampoco son suficientemente conocidas— sucedió que el orden matriarcal de la

de la religión mosaica se cuenta uno cuya importancia es mayor de lo que a primera vista se sospecharía. Me refiero a la prohibición de representar a Dios por una imagen; es decir, a la obligación de venerar a un Dios que no es posible ver. Sospechamos que en este punto Moisés superó la severidad de la religión de Atón; con ello quizá sólo quisiera ser consecuente, haciendo que su Dios no tuviera nombre ni imagen, pero también podía tratarse de una nueva precaución contra las intromisiones de la magia. En todo caso, esta prohibición tuvo que ejercer, al ser aceptada, un profundo efecto, pues significaba subordinar la percepción sensorial a una idea decididamente abstracta, un triunfo de la intelectualidad sobre la sensualidad y, estrictamente considerada, una renuncia a los instintos, con todas sus consecuencias psicológicamente ineludibles».[24]

De este modo, negando drásticamente la cultura de la imagen, aún vigente en Egipto, y realizando una proeza que parece evocar la travesía del mar Rojo, el pueblo israelita se convierte en el «pueblo del libro» y genera una nueva cosmovisión en el interior de la cual se va a formular y consolidar la oposición entre lo material-sensorial y lo espiritual-intelectual. Se inicia así un viaje que posteriormente será realizado por casi todas las demás culturas. «De este momento arranca la relación dialéctica que está en la base de la civilización occidental, relación de contradicción y de mezcla, de combates radicales y de síntesis conciliatorias. Negación de la materia, rechazo de los sentidos, ataque a las imágenes: afirmación del espíritu, exaltación de la intelección abstracta, defensa de la letra escrita. O bien lo contrario: defensa de las imágenes, reconocimiento de la materia, de los sentidos corporales».[25]

---

sociedad fue sustituido por el patriarcal, con lo que naturalmente sobrevino la subversión de las condiciones jurídicas imperantes hasta entonces. Aún creemos percibir el eco de esta revolución en la Orestíada, de Esquilo. Pero esta reversión de la madre hacia el padre también implica un triunfo de la intelectualidad sobre la sensualidad, es decir, un progreso cultural, pues la maternidad es demostrada por el testimonio de los sentidos, mientras que la paternidad sólo es un supuesto construido sobre una premisa y una deducción. Al sobreponer así el proceso del pensamiento a la percepción sensorial, la humanidad dio un paso que había de estar preñado de consecuencias». S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza, Madrid, 2001, p. 136.

24. S. Freud, o.c., p. 138.

25. F. Tomás, o.c., p. 23.

Pues bien, en este contexto el cristianismo surge como una secta judía, por lo que hereda la prohibición de la imagen, pero elabora su teología en el interior de la cultura helenística, en el lenguaje filosófico propio de la tradición greco-romana y atendiendo a los problemas e intereses psico-sociales del Imperio, que están ya muy alejados de los que habían propiciado la formulación platónica de la filosofía clásica. Pese a ser una religión del hijo, del hermano de los seres humanos, cosa que la diferencia drásticamente de la religión del padre judía, el cristianismo compartió durante algún tiempo su espiritualismo anicónico y ascético. Pronto, sin embargo, comienzan a desarrollarse en su interior tendencias iconófilas que podemos entender como vinculadas con el desarrollo del misterio de la Encarnación, así como con el carácter del propio Jesús de Nazaret, que no fue precisamente un letrado, no simpatizó con los escribas, no dispuso de una biblioteca ni se interesó por las leyes, siendo su comunicación exclusivamente oral y mediante un lenguaje aforístico, rico en metáforas naturalistas y en parábolas.[26]

La doctrina de la Encarnación del Verbo, del Hijo de Dios que se hizo humano «y habitó entre nosotros» (Jn 1, 14) refuerza la concepción veterotestamentaria del ser humano como ser creado a imagen y semejanza de Dios (Gen 1, 26-27), que apenas encontró eco en la tradición judía, y presenta a Cristo como imagen visible del Dios invisible, trascendente e inaccesible, de tal modo que Jesús puede decir: «el que me ve a mí ve al padre» (Jn 14, 9). No es casualidad que sea Juan el que dice esto, pues es el evangelista que más radicalmente comprende la divinidad del Hijo, al que equipara con el Padre, por lo que representa la tendencia menos espiritualista, menos negadora de la «carne», del cuerpo y de lo sensible y, en este sentido, más iconófila.

Esta tendencia iconófila va a aflorar a partir en el siglo III, a medida que el cristianismo se va extendiendo por la sociedad

26. Sin embargo sólo se conoce la predicación de Jesús a través de textos y por ello, como apunta Ricoeur, en el cristianismo siempre hay un problema hermenéutico, que consiste en reconducir la escritura a la palabra viva y a su sentido. Por otro lado, también la predicación de Jesús es a su vez interpretación de otra escritura, la del Antiguo Testamento, y comporta una novedad que transforma la vieja letra y extrae su sentido, con lo que al tiempo la abole también la completa (cfr. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*. Seuil, París, 1969, pp. 373 y ss.).

romana. «En efecto, a partir del año 200 las imágenes cristianas empiezan a aparecer por doquier, lo que genera una situación interna insostenible: la masa de cristianos (imposible pensar que no estuviera animada y encabezada por bastantes miembros del clero bajo y medio) fabrica imágenes, decora con ellas los cementerios y los lugares de culto, se reúne y ora en su presencia. Mientras tanto la alta jerarquía, los principales teólogos, radicalizan sus posiciones estrictamente espirituales y niegan lo que su propio cuerpo de fieles está diariamente practicando».[27] Aparecen así, por ejemplo, figuras del Buen Pastor, con las que se inicia el empleo de las imágenes en el ámbito cristiano.[28]

Pues bien, pese a esta presencia de la imagen en el interior del cristianismo, que resulta coherente con su noción central de la «Encarnación», y en general en toda nuestra tradición artística, la episteme occidental se puede caracterizar por su iconoclasia. No se han eliminado literalmente las imágenes, como pretendieron los iconoclastas en Bizancio,[29] pero sí han estado casi siempre bajo sospecha, tanto para los seguidores de la Reforma como para toda la línea de pensamiento dominante en la mentalidad científica y en la filosofía modernas. Las imágenes han quedado, como señala G. Durand, «reducidas al rango menor de «ilustraciones», más o menos «malditas» —por utilizar el lenguaje de Bataille—, sombra necesaria pero insuficiente producida por las luces de la verdad racional y la intuición percep-

27. Id., p. 45.

28. No tendría que extrañarnos que las primeras imágenes cristianas fueran tomadas en préstamo del paganismo. Así la imagen del Pastor remitiría al Crióforo, el personaje que acarrea la víctima del sacrificio, al Hermes Crióforo, protector de los rebaños y que en el neoplatonismo comparece como un dios amigo de los hombres, y quizás también a Orfeo.

29. «Los iconoclastas denunciaron con indignación los excesos idolátricos de la adoración de reliquias e imágenes y quisieron realizar una purificación del cristianismo. Consideraban maldito el arte de la pintura, que permitía representar el mundo sobrenatural. Pintar a Cristo, decía el emperador Constantino V, es circunscribir la naturaleza divina, que es incircunscribible». B. Tatakis en B. Parain (dir.), *Historia de la filosofía* (vol. 3). Siglo XXI, Madrid, 1972, p. 184. Por el contrario, Juan Damasceno considera a los iconoclastas como monofisitas y sale en defensa de la imagen afirmando que «no tiene sólo un valor pedagógico para el común de los hombres, sino que es una expresión simbólica y misteriosa de lo inefable, y una vía para aprehenderlo». B. Tatakis, o.c., p. 184. Para toda esta problemática se puede consultar C. Schönborn, *El icono de Cristo*. Madrid, Encuentro, 1999.

tiva».[30] La descalificación de la imagen, sea en nombre del concepto sea en nombre de la percepción, ha sido, pues una actitud predominante en nuestra cultura. El valor de la imagen quedó olvidado al entregarse la cultura occidental a la celebración oscilante sea de la luminosidad del concepto sea de la sobriedad de la percepción metódicamente adiestrada. Hay que esperar casi hasta el siglo XX, en el que la ola de la «civilización de la imagen» ya se extiende por doquier, para que comience, desde distintas perspectivas, el redescubrimiento teórico de la imagen.

Pues bien, a continuación vamos a seguir una de las líneas por las que la filosofía contemporánea ha intentado desmarcarse de esta devaluación clásica de la imagen, dejar de considerarla como un enemigo a combatir y establecer con ella una alianza y una colaboración. Nos vamos a referir al trabajo realizado en esta dirección por Aby Warburg en el territorio de la historia del arte, aunque él no se consideraba propiamente, como afirmó en su diario, un historiador del arte sino «historiador de la imagen» (*Bildhistoriker*), y a su prolongación y radicalización filosófica por parte del neokantiano Ernst Cassirer.

3. La rehabilitación de la imagen en la cultura contemporánea: Warburg y Cassirer

Aby Warburg (1866-1929) perteneció a una familia de importantes banqueros judíos. Aunque era el primogénito, renunció al mundo de las finanzas para entregarse en cuerpo y alma a los estudios culturales centrados en la «lectura» de la imagen y a la creación de una biblioteca que sirviera de ayuda para esa lectura.[31] Aunque su vida transcurre fuera de los cauces académicos (y por

30. G. Durand, en J. de Ries, *Tratado de antropología de lo sagrado*. Trotta, Madrid, 1995, p. 77.

31. El abandono de la empresa familiar resultó ya conflictivo y, aunque la erudición y el estudio de textos no estaba mal visto en los círculos judíos ortodoxos, el interés de Aby por las imágenes, es decir por lo pagano y cristiano, resultaba un tanto oscuro y sospechoso en los círculos judíos ortodoxos. Hay que tener en cuenta, por otro lado, que Aby Warburg tenía una personalidad bastante especial, con una marcada tendencia a la depresión y la obsesión contra la que tuvo que luchar durante toda su vida (cfr. E.H. Gombrich, *Aby Warburg. Una biografía intelectual*. Alianza, Madrid,1992, p. 25, y en general G. Didi-Hubermann, *La imagen superviviente*, Abada, Madrid, 2009).

su posición económica se puede afirmar con rotundidad que no vivió *de* la historia, sino para la historia) realizó estudios en la Universidad de Bonn, donde recibió clases de historia de las religiones con H. Usener, de historia de la cultura con K. Lambrech y de historia del arte con C. Justi. Continuó sus estudios en Munich y Estrasburgo, donde presentó su *Dissertation* sobre *El nacimiento de Venus* y *La Primavera* de Boticcelli.

Como historiador estaba interesado por comprender el sentido que tuvo para el Renacimiento la reaparición de la simbología y de los dioses paganos, en especial el elemento dionisíaco, y qué papel jugaron en el proceso de emancipación respecto al dogmatismo medieval (una cuestión que tenía además relevancia personal para Warburg, pues se mezclaba con las dificultades que había experimentado al emanciparse de su familia y de la ortodoxia judía rígidamente ritualista). «Para él, la historia de la humanidad constituía un intento permanente, pero también permanentemente cambiante, de dar voz y figura a experiencias arcaicas, no tanto individuales como genéricas, insertas en la memoria social. Como muchos estudiosos de su generación, había sido influido por las teorías de Richard Semon, quien propuso una teoría fisiológica de las emociones. Según Semon, la memoria era el atributo que diferenciaba la materia viva de la muerta. Cualquier suceso que afectara a la materia viva dejaba una huella (que él llamó «engrama»), la cual podía ser reanimada mediante el recuerdo. Para Warburg, estos «engramas» eran en rigor símbolos puros, vivos en el núcleo de cada cultura, y lo que más le interesaba era de qué manera una cierta civilización (como la del Renacimiento europeo) podía ser afectada por algunos de estos símbolos, o por ciertos aspectos de ellos, a punto tal de plasmar el carácter y estilo de su arte y literatura».[32]

La biblioteca, que Warburg dedicó a *Mnemosina*, diosa de la Memoria y madre de todas las Musas, no estaba ordenada con ninguno de los métodos que suelen resultar más «prácticos» y funcionales (el orden jerárquico por materias o el cronológico), sino que intentaba responder a la experiencia que realiza el lector al recorrer los libros atendiendo a lo que llamaba «la ley de la buena vecindad». Por ello Warburg estaba constantemente cam-

32. A. Manguel, «La biblioteca de Mnemosina», en la *Revista Psicoanálisis AP de BA*, Buenos Aires, vol. XXVII, nº 3, 2005 (http://www.psiconet.com/apdeba/2005-3.htm).

biando los libros de lugar. Las transformaciones que iba experimentando su sistema de conocimiento y los descubrimientos que hacía sobre las interconexiones entre fenómenos aparentemente inconexos se exteriorizaban en cambios en el modo de agrupar y ordenar los libros, de tal modo que era una biblioteca dinámica, casi podríamos decir que «animada» por las inquietudes e intereses de su creador.[33]

En la actualidad esa biblioteca se encuentra en Londres y alberga un Instituto de investigación, que fue el núcleo a partir del cual se desarrolló la iconología.[34] Visto desde la perspectiva de la ortodoxia judía el interés de Warburg por las imágenes resultaba cuando menos «sospechoso», cosa que nos permite comprender las resistencias que tuvo que vencer y lo que de existencialmente acuciante había en su preocupación por investigar el pasado cultural mediante el estudio de las imágenes. Lo que estaba en juego era nada menos que la inestable salud mental de un joven extremadamente sensible, acosado por sus miedos y obsesiones y que busca la manera de liberarse de ellas: «era fácil presa de depresiones, ansiedades y obsesiones, y su constante batallar contra estos demonios estaba asociado en su espíritu con el batallar de la humanidad contra la irracionalidad y los impulsos primitivos».[35]

Su estudio se dirigió inicialmente hacia el Renacimiento italiano, en particular la pintura de Botticelli y de Ghirlandaio, como lugar de encuentro conflictivo entre la antigüedad pagana y el medioevo cristiano. «Su interés se había centrado desde un principio —afirma Gombrich— en la plasmación del movimiento en el arte renacentista: en los ropajes volátiles de las doncellas de Botticelli y, sobre todo, en la figura de la Ninfa, ese símbolo de pasión y de sensualidad paganas que perturbó la impasible calma del salón florentino de Ghirlandaio».[36] En cierto sentido, esta fascinación por la imagen de la Ninfa va a ser la responsable de que

33. Cfr. E.H. Gombrich, o.c., pp. 300-301. «Tal como Warburg la concebía, una biblioteca era, sobre todo, una acumulación de asociaciones, cada una de las cuales daba origen, a su vez, a algún otro texto o imagen asociados, hasta que estas asociaciones hacían volver al lector a la página que estaba leyendo. Para Warburg, toda biblioteca era circular». A. Manguel, id.

34. Sobre el Instituto cfr. http://warburg.sas.ac.uk/.

35. E.H. Gombrich, o.c., p. 24.

36. Id., p. 229.

Warburg se desmarque de la tesis clasicista de Winckelmann, que presentaba como característica de la antigüedad clásica la serenidad y el equilibrio.

Siguiendo a Nietzsche descubre que lo que los renacentistas veían en el mundo pagano era precisamente el movimiento y la pasión dionisíaca. Ahora, la emancipación del ser humano en el Renacimiento ya no va a ser vista por Warburg como la mera recuperación de la serenidad y la forma de la antigüedad que se imponen sobre la oscuridad y el sometimiento medievales. Esta visión en blanco y negro va a ser sustituida por otra mucho más matizada en la que juega un papel básico la ambivalencia o «polaridad» que afecta tanto al componente medieval como al influjo clásico (y, por otro lado, también, como luego veremos, a la propia imagen). La serenidad clásica es, como mostró Nietzsche, resultado de una defensa contra los ataques de las fuerzas dionisíacas, que desatadas resultan peligrosas por regresivas. Lo feudal, por otro lado, no representa en la cultura florentina sólo un resto del pasado: es un obstáculo que ha de vencer el nuevo arte que pugna por nacer, pero es también un aliado con ayuda del cual se forja el nuevo arte.

Con el reconocimiento de esta «polaridad» Warburg deja de comprender la situación cultural florentina como una lucha o enfrentamiento de opuestos en la que lo nuevo acabará imponiéndose sobre lo viejo. Había efectivamente tendencias opuestas en la época, contrastes que a veces desembocaban en conflictos abiertos. Ahora bien, esas tendencias opuestas no son necesariamente excluyentes, sino que pueden ser «compatibles», a condición de que haya individuos capaces de soportar la tensión que generan para armonizarlas. Warburg defiende que «dichos contrastes pueden dar origen, así mismo, al florecimiento de la cultura; sólo cuando el enfrentamiento de dichas fuerzas queda neutralizado y armonizado dentro de la mente del individuo y no resulta destructivo, dicho enfrentamiento propicia una fertilización mutua y una extensión de todo el ámbito de la personalidad».[37]

Pues bien, esta noción de polaridad, que Warburg creyó haber inventado hasta que se dio cuenta de que ya se encontraba en Goethe,[38] se va a concretar y va a quedar aplicada a la propia

37. Id., p. 174.
38. Cfr. Id., p. 174.

imagen, con los estudios que nuestro autor dedicó a la astrología renacentista. A través de la imaginería astrológica Warburg volvió a plantearse un tema que le había interesado desde siempre: el surgimiento de una conciencia y una racionalidad capaces de sobreponerse al miedo y a los temores heredados de los tiempos más remotos que, en la situación de inseguridad en que vive el ser humano, amenazan con dominarle y paralizarle. En dicho surgimiento de la conciencia va a jugar ahora un papel fundamental y decisivo la imagen. En los inicios de su carrera nuestro autor había planteado esta cuestión con la ayuda de la psicología asociacionista y de la teoría evolucionista de Tito Vignoli, que concede un papel fundamental al miedo. Según esta teoría la primera reacción, instintiva y pre-reflexiva, con la que se persigue controlar el entorno y dominar el miedo se basa en el mecanismo de la «proyección».

En virtud de esa proyección psicológica los procesos naturales son vistos como cosas estables o quedan personificados como si tuvieran fines e intenciones y, en la medida en que la proyección es inconsciente, las imágenes que así se generan no se nos presentan como «nuestras», es decir, como proyectadas por nosotros, sino como teniendo una existencia independiente. La tarea del conocimiento científico consistiría precisamente en ir retirando esa proyección, en liberarse del «hechizo» de la imagen mítico-mágica del mundo. Esta concepción evolucionista ampliamente aceptada en el siglo XIX, que le sirvió a Warburg como punto de partida, insiste en el papel moderador, ordenador y distanciador que ejercen la ciencia y la conciencia en el desarrollo de la humanidad, pero tiene para él un inconveniente: no consigue dar cuenta de la función propia de la imagen ni encontrar un hueco adecuado para la creatividad, pues se considera la imaginación como «la fuerza hostil que había que domeñar si se pretendía progresar hacia la racionalidad».[39] La imagen tiene para Warburg, que sigue en esto a J. Burkhardt y a H. Usener, una eficacia simbólica y un carácter mitopoético, por eso la considera como «un *fenómeno antropológico total*, una cristalización, una condensación especialmente significativa de lo que es una *cultura* (*Kultur*) en un momento dado de su historia».[40] En este sentido se fue desmar-

39. Id., p. 84.
40. G. Didi-Huberman, o.c., p. 43.

cando de la concepción evolucionista e historicista y se empeñó en la necesidad de abrir la historia del arte de un modo interdisciplinar, dándole una orientación antropológica hasta convertirla en una «ciencia de la cultura» (*Kulturwissenschaft*).

En el transcurso de sus investigaciones, y en especial con las que se centraban en la temática astrológica, Warburg irá introduciendo importantes matizaciones en esta concepción inicial. Ahora sigue viendo los temores mágicos como el telón de fondo contra el que se va recortando el surgimiento de la cultura y de la conciencia, pero descubre que la imagen tiene un «doble filo»:[41] si bien es, por un lado, como nos ha advertido la tradición metafísica, peligrosa, por cuanto que «seductora» y «atrapadora», pues invita a demorarse en ella confundiéndola con la realidad y amenaza con provocar una exaltación de las emociones y pasiones, por otro lado puede colaborar en el proceso de toma de distancia y de ordenamiento del caos, ejerciendo una función orientadora. Así, las imágenes astrológicas logran poner un cierto orden en la enorme complejidad del firmamento, cosa que se logra no mediante la reflexión abstracta, sino de un modo espontáneo e inconsciente, mediante la proyección sobre el cielo, visto como una «cúpula», de imágenes provenientes de la tierra, lo cual comporta el peligro de creer que hay efectivamente en el cielo peces, toros, escorpiones, vírgenes, etc.[42]

En cualquier caso, esta polaridad no afecta sólo a la imagen astrológica, sino a la imagen en general, que puede provocar en quien la contempla ya sea una adhesión emocional de tipo mágico-mítico (caliente) ya sea una mirada distanciada, con desapego (fría), que inicia el proceso de abstracción conducente a la visión conceptual y al pensamiento científico. La imagen artística ocuparía en este contexto una posición destacada ya que se encuentra «equidistante del asimiento imaginario y la con-

41. E.H. Gombrich, o.c., p. 188.

42. Id., p. 185.Warburg señala otra polaridad existente en el interior de la imagen astrológica, pues los astros no son necesariamente benéficos a maléficos de por sí: incluso Saturno, que es el más siniestro de todos los planetas, puede, como ya señaló Aristóteles y recogió Durero, ser fuente de inspiración y de Sabiduría (Gombrich, Id., p. 188). Por lo demás el encanto de la Ninfa, que tanta importancia tuvo en el desarrollo de las investigaciones warburgianas y que llegó a ver reflejado en los amplios vestidos de la bailarina Isadora Duncan, no puede desconectarse, como el mismo reconoció, de un trasfondo negativo que la asocia con mujeres cortadoras de cabezas como Judit o Salomé o con las ménades.

templación conceptual»[43] y ejerce una función doble de cara al desarrollo de la cultura: es imagen, y en tanto tal colabora en la reducción del caos efectuando una selección y definiendo los contornos de lo imaginado, pero se trata además de una imagen que se presenta explícitamente como imagen, por lo que conjura el peligro de la identificación mágica.

El último proyecto de Warburg, que quedó inacabado por su fallecimiento, surgió tras superar una grave psicosis que le mantuvo durante varios años en una clínica psiquiátrica. Se trata de un Atlas ilustrado que tenía por título *Mnemosyne* y en el que el protagonismo corresponde casi totalmente a las imágenes en blanco y negro que se encontraban dispuestas sobre unos paneles negros agrupadas por temas, en un intento de mostrar las conexiones existentes entre ellas. Warburg pretendía recapitular en ese Atlas sus investigaciones anteriores, ofreciendo una especie de memoria colectiva, como un inventario o catálogo de las reacciones humanas básicas. En su opinión, cada imagen tiene una carga de energía o una energía potencial que se actualiza en el espectador que la mira, por lo que ejerce una función similar a la de un «engrama». Aunque utilizaba los paneles para dar conferencias explicando las conexiones entre las imágenes, tales explicaciones discursivas tenían sólo un papel secundario, por eso en los paneles apenas hay texto: la iniciativa la tiene la propia imagen, que va evocando otras imágenes y tejiendo así una especie de relato que Warburg comparó con una «cuento de miedo para adultos» (*Gespenstergeschichte für ganz Erwachsene*).[44] «Estas figuras y palabras tienen como propósito —escribió generosamente— ayudar a quienes, después de mí, intenten alcanzar la claridad y superar así la tensión trágica entre la magia instintiva y la lógica discursiva. Son las confesiones de un esquizoide (incurable), depositadas en los archivos de quienes velan por la salud mental».[45]

Pues bien, todo este trabajo realizado por Warburg tuvo un gran eco entre estudiosos de la historia del arte como Panofsky, Saxl, Gombrich y Wind, pero también entre teóricos como Yates, Curtius, Benjamin y Cassirer. Por la importancia que este eco tuvo para la filosofía cabe resaltar el caso de E. Cassirer,

43. Id., p. 169.
44. Id., p. 416.
45. A. Mangel, o.c.

cuya *Filosofía de las formas simbólicas* se apoya en gran medida sobre las premisas culturales warburgianas y en la consulta continuada de su biblioteca. La primera vez que Cassirer la visitó hizo la siguiente afirmación: «Nunca más vendré aquí. Si vuelvo a este laberinto, terminaré por perder mi propio camino».[46] Años más tarde, el propio Cassirer explicó el pánico que había sentido en esa oportunidad: «La biblioteca (de Warburg) no es simplemente una colección de libros sino un catálogo de problemas. Lo que me provocó esa impresión abrumadora no fueron sus campos temáticos, sino más bien el principio sobre cuya base se había organizado la biblioteca, principio mucho más importante que la mera cantidad de disciplinas que abarcaba. En ella la historia del arte, la de las religiones y los mitos, la de la lingüística y la cultura, no estaban situadas una al lado de la otra sino vinculadas entre sí».[47]

Pese a que inicialmente el interés filosófico de Cassirer, vinculado a la escuela neokantiana de Marburgo, se dirigió hacia las ciencias formales y naturales (entre 1900 y 1910 publica estudios sobre filosofía e historia de la física, de la lógica y de las matemáticas), su originalidad y relevancia para nosotros radica en que paulatinamente se va a ir ampliando hacia otras dimensiones de la creatividad humana, proponiendo sustituir la clásica, y restrictiva, concepción del ser humano como «animal racional» por otra más incluyente como «animal simbólico».

Cassirer fue invitado a participar en las conferencias y publicaciones del Instituto. En el *laberinto* de la Biblioteca Cassirer no sólo encontró una fuente inagotable de documentación, de datos empíricos de historia de las culturas, sino que descubrió también que había una cierta convergencia, una especie de correlación interna entre el problema central que guiaba a Warburg en la organización y clasificación de sus materiales y la tarea sistemática de su filosofía de las formas simbólicas. Esa tarea sistemática de la filosofía concebida como crítica de la cultura consiste en desarrollar la pregunta por las diversas *funciones* que articulan la pluralidad de las obras y de los fenómenos culturales, con la intención de que se haga patente la racionalidad latente en cada una de las esferas o direcciones de la cultura humana.

46. Id.
47. Id.

> El pensamiento filosófico se coloca frente a todas estas direcciones, no únicamente con el propósito de seguir por separado cada una de ellas, o para considerarlas como un todo, sino con la hipótesis de que debe ser posible referirlas a un punto central unitario, a un centro ideal. Pero este centro, críticamente considerado, no puede residir en un ser dado, sino sólo en una tarea común. Las diferentes creaciones de la cultura espiritual —el lenguaje, el conocimiento científico, el arte, el mito, la religión— en toda su diversidad interna, vuélvense partes de un único gran complejo de problemas, vuélvense impulsos múltiples referidos todos ellos a la misma meta: transformar el mundo pasivo de las meras impresiones, en las cuales parecía primero estar átrapado el espíritu, en un mundo de la pura expresión espiritual.[48]

En este sentido Cassirer acepta la visión warburgiana de la polaridad de la imagen que, por un lado, apunta a la vivencia mítica y a la exaltación emocional y, por otro, a la contemplación sosegada y a la abstracción racional (si bien Cassirer introduce entre esas dos tendencias opuestas un tercer factor de mediación, representado por el lenguaje y, en otro sentido, por el arte, con lo que conjura el peligro de que la tensión entre esas tendencias opuestas llegue a provocar una disociación). La polaridad mito-lógica de la imagen sería, pues, constitutiva del ser humano y de su cultura: la oposición entre la imagen y el concepto como factores excluyentes, que tan nítidamente había dibujado la tradición filosófica, comienza a desdibujarse, dando pie a una rehabilitación de las virtudes de la imagen en tanto que precursora de lo que podríamos denominar una «razón imaginal»[49] (una rehabilitación que no excluye, sin embargo, una plena conciencia crítica de sus peligros). Para presentar la posición cassireriana a este respecto vamos a considerar una conferencia impartida precisamente en la Biblioteca Warburg, y publicada en 1924, bajo el título «Eidos und Eidolon. Das Problem des Schönen und der Kunst in Platons Dialogen».[50]

En esta conferencia Cassirer caracteriza la filosofía de Platón por la distinción que éste establece entre los entes y el ser, entre la diversidad y pluralidad que es propia del ámbito del deve-

48. E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, F.C.E., 1975, p. 21.

49. Agradezco a A. Ortiz-Osés la sugerencia de esta noción.

50. E. Cassirer, *Écrits sur l'art*, Editions du Cerf, París, 1995.

nir (al que pertenece también la imagen) y la unidad de que goza la idea, la propia *determinación*, que es lo que permite dar cuenta teórica del orden que articula aquella diversidad. Esta distinción no implica necesariamente una dualidad: tanto en la ética como en la matemática y en la filosofía de la naturaleza la tensión conflictiva entre esos opuestos queda reconciliada o salvada en función de la *participación*.[51] *Eidos* y *eidolon*, los términos griegos que se corresponden con idea-forma e imagen, provienen de *idein*, que significa ver. Serían como dos cualidades o modalidades distintas de la visión: una más pasiva y meramente reproductiva y la otra activa, que realiza una configuración intelectual. La oposición entre la imagen y la idea, entre la imaginación mítica y la exigencia del concepto, entre el ámbito de la aparición (sea natural o artística) y el de la forma pura, no es sin más, como se suele dar a entender muchas veces (a partir del propio Aristóteles), una relación de mera exclusión que instaurara un dualismo absoluto, sino que plantea y exige, como ha defendido Cassirer, una mediación:[52] «Pues la teoría de las Ideas de Platón está regida tanto por la separación entre *Idea* y *aparición* como por el pensamiento de su vinculación. No se comprende el sentido sistemático de la separación, del *jorismós*, sin el sentido de la participación, de la *méthesis*. La aparición, aun cuando se distinga del mundo de la forma pura, no está por ello condenado a una completa negatividad, a una nada absoluta».[53] Según Cassirer la grandeza de la filosofía de Platón consiste precisamente en esa capacidad de distinción manteniendo, empero, reunidos los opuestos, cosa que consigue en casi todos los casos salvo en uno muy significativo: el de la estética.

---

51. Así, por ejemplo, en el caso de la astronomía, cuando el filósofo mira a las estrellas no se contenta con constatar su presencia, sino que se pregunta por lo que significan. «Y —señala Cassirer— su significación más profunda reside en las *tareas* que le plantean al conocimiento: en la inclinación a la visión matemática que contienen». E. Cassirer, o.c., p. 35. De un modo más general, el mundo «transparenta» un orden permanente, de tal modo que puede ser concebido como «un ser vivo que abarca todo lo visible —la imagen perceptible de un dios puramente pensado» (E. Cassirer, o.c., p. 38). Cassirer recuerda a este respecto también la concepción platónica del tiempo como «imagen móvil de la eternidad».

52. Para una actualización de esta tesis se puede consultar P. Peñalver, «Dos dogmas del antiplatonismo». *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 21, 2000.

53. E. Cassirer, o.c., pp. 35-36.

Pese a que la inmensa mayoría de las reflexiones sobre el arte que genera la filosofía occidental son de inspiración platónica, el propio Platón negó la posibilidad de elaborar una ciencia del arte: «La teoría platónica de las Ideas —concluye Cassirer a este respecto— no concede, en su concepción y fundación originales, ningún espacio a una estética autónoma, a una ciencia del arte. Pues el arte se mantiene apegado a la aparición sensible de las cosas, de las que no puede haber nunca un saber riguroso, sino sólo opinión o imaginación».[54]

En relación con el arte la filosofía de Platón se muestra, según afirma Cassirer y después también Panofsky, incapaz de establecer una mediación entre la idea y la imagen. La imagen es concebida aquí como simple *mímesis* o copia de las cosas en su singularidad y concreción, que resulta irreductible a la unidad. En vez de reconducir la mirada haciendo que se eleve hacia la idea y hacia lo incondicionado, en vez de facilitar la *conversión* del alma, la imagen invita aquí a seguir descendiendo y a adherirse a la inmediatez de los fenómenos. Además, la imagen se presenta ante el espectador como si fuera la propia cosa que está copiando, con lo que lo único que consigue es aumentar su confusión. «Su reino (el de la imagen) es el reino de la ilusión, de la mezcla, de la confusión entre la apariencia y la realidad efectiva».[55] Platón considera, pues, que la influencia de la imagen resulta perniciosa para el alma. El amigo de las ideas deberá renunciar al arte, como hizo el propio Platón al quemar sus poemas juveniles tras conocer a Sócrates. El artista queda excluido, por subversivo podríamos decir, de la ciudad ideal.

Pues bien Cassirer ve en esta descalificación de la imagen una debilidad de la filosofía platónica. Su capacidad de unificación y reconciliación de los opuestos, que en otras ocasiones actúa plenamente, queda ahora bloqueada, provocando un dualismo radical que corre el peligro de caer en una posición fundamentalista afirmadora de la unidad de «lo mismo» a costas de la negación excluyente, y violenta, de lo otro y la diferencia. El arte se limita a ser copia de las apariencias, de lo que se nos da inme-

54. E. Cassirer, o.c., p. 29. El reto que planteó Cassirer al formular en su conferencia esta problemática fue recogido por E. Panofsky, dando pie a su conocido libro de 1924 titulado *Idea*.

55. E. Cassirer, o.c., p. 45.

diatamente en la impresión sensible, por lo que no implica propiamente conocimiento: sólo la dialéctica garantiza el acceso cognoscitivo a la idea de lo bello, a la Belleza en sí. Subyace en todo esto una tesis, que atraviesa toda la historia de la filosofía occidental, llegando hasta Husserl y Sartre, que Durand formula como sigue: «por ser el concepto un *sentido* que la imagen y la palabra pueden simplemente evocar, pero que preexiste tanto a la una como a la otra, la imagen no es más que un *impedimento* para el proceso ideativo».[56]

Platón queda así atrapado en una antinomia. Enseña, por un lado, la renuncia al arte, cuando, por otro lado, resulta que él mismo es un artista, «el mayor artista que nunca hubo en la historia de la filosofía»:[57] un gran escritor que modela la lengua griega y crea un nuevo medio para desarrollar el pensamiento: el diálogo filosófico. Desprecia la imagen en nombre del pensamiento puro, pero resulta que si quiere comunicar el pensamiento no le queda más remedio que recurrir a imágenes de todo tipo, tales como mitos, alegorías, metáforas, exposiciones en forma de diálogo. Aun suponiendo que pudiera haber un contacto inmediato del alma con las ideas, cosa que Cassirer niega, la expresión de esa «experiencia» o «impresión espiritual» será siempre deudora de la palabra y de la imagen, resultando siempre «inadecuada». La inadecuación no es para Cassirer algo accidental que hubiera que evitar o superar para alcanzar el conocimiento (y hacerlo comunicable), sino la condición misma de nuestro relación con la realidad, una relación siempre simbólicamente mediada.

Cassirer desconfía, pues, de la desconfianza platónica de la imagen y considera que «cuanto más pone en guardia contra la obra ilusionista y mágica del arte, tanto más se nota que él mismo se ve afectado por ese efecto mágico y cuánto le cuesta liberarse de él».[58] La prevención extrema contra la imagen y la aspiración, también extrema, a distinguir la impresión sensible de la idea, desarrollando un pensamiento «puro», completamente separado de cualquier imagen (es decir, no sólo de la imagen sensible, sino también de las imágenes poéticas que en mayor o

56. G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Taurus, Madrid, 1982, p. 23.

57. E. Cassirer, o.c., p. 130.

58. E. Cassirer, o.c., p. 47.

menor medida siempre actúan en el lenguaje), se deriva de su concepción «mimética» que sólo considera la imagen como una «copia», como un reflejo. Pero esta es precisamente la manera en que la imagen se presenta ante el pensamiento mítico. El pensamiento mítico se enfrenta al mundo de las imágenes del mismo modo que se enfrenta a la realidad objetiva o material, sin tener conciencia de que se trata de una creación del propio ser humano. En el mito, efectivamente, «la imagen no se conoce ni se reconoce como una creación espiritual libre, sino que le corresponde una eficacia autónoma; parte de ella una coacción demoníaca que domina y confina la conciencia».[59]

Pues bien, Cassirer defiende que la vía para escapar de esa fijación mítico-mágica que estaría en la base de la devaluación platónica de la imagen habría que buscarla, como ha hecho el neoplatonismo, en el propio Platón, especialmente en la doctrina del amor del *Banquete*, donde la sacerdotisa Diótima de Mantinea presenta el *eros* auténtico como un *eros* creador. El amor no persigue la visión o la posesión de las cosas bellas sino «la generación y la procreación en la belleza».[60] Además de la fecundidad del cuerpo el ser humano es capaz también de una «fecundidad» espiritual, que podríamos equiparar con la creación cultural, con la generación de nuestro universo de formas simbólicas, con la creación de imágenes, palabras, artes, ciencias, técnicas y demás pobladores del reino de la significación humana. Nada de lo que hay en el universo simbólico del ser humano es una copia pasiva. La conciencia no se limita a «tener» pasivamente un contenido que copia de lo dado en la experiencia, sino que es capaz de «engendrar» activamente. «Es la fuerza de este engendrar la que transforma el mero contenido de impresión y percepción en un contenido simbólico. En éste, la imagen ha dejado de ser un algo recibido desde fuera; se ha convertido en un algo conformado desde dentro, en el que rige un principio fundamental de configuración libre».[61] La imagen no ha de ser, pues, concebida como una copia o reflejo sino como símbolo, y en tanto que símbolo tiene ya algo en común, pese a las diferen-

59. E. Cassirer, *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. México, F.C.E., 1975, p. 175.

60. Platón, *Banquete*, en *Diálogos* (vol. III), Madrid, Gredos, 2004, 206 e.

61. E. Cassirer, o.c., p. 165.

cias, con el concepto: la capacidad de configurar y de poner orden reduciendo la complejidad y permitiendo que sea posible orientarse. Al ser considerados desde esta perspectiva la imagen y el concepto ya no se oponen de un modo excluyente: pese a la diferencia que los separa ambos responden a una misma función: la función simbólica que se encuentra a la base de la constitución significativa del universo cultural del ser humano.

En cualquier caso, pese a una coincidencia de fondo importante entre Warburg y Cassirer en su valoración de la imagen, hay también importantes diferencias entre ellos. Cassirer, aunque siempre se muestra respetuoso con la diversidad e intenta evitar la reducción de las singularidades en nombre de ninguna generalización, como neokantiano tiene una pretensión sistemática que le hace buscar la unidad —no sustancial pero sí funcional. Warburg se mantiene más apegado a lo singular y no atiende tanto a la función como a la fuerza (empática, vital) que allí actúa y por la que nos vemos implicado, «se contentaba con abarcar el necesario desorden, la proliferación de las polaridades, el carácter estructuralmente intrincado de lo diverso».[62] Además, mientras que Cassirer adopta una perspectiva optimista y evolucionista en la que la síntesis y la reconciliación van superando las tensiones y ambigüedades, avanzando en un sentido ascendente hacia la claridad del concepto y del conocimiento científico, para Warburg tiene gran relevancia las supervivencias del pasado, de un pasado no superado, que perturban e interrumpen el presunto sentido de la historia, porque tienen un carácter trágico, doloroso, oscuro por rechazado, amenazador, sintomático.

Conclusión

Es muy probable que la expansión casi ilimitada que ha experimentado durante el siglo XX «la civilización de la imagen» sea un «efecto perverso» (una consecuencia no buscada y que contradice las premisas de las que deriva) del desarrollo de la capacidad de conocimiento conceptual que ha promovido la filosofía occidental. El retorno de la imagen se ha producido a través de los

62. G. Didi-Huberman, o.c., p. 401 (cfr. también p. 129).

medios de comunicación elaborados gracias a los avances de las ciencias naturales y ha desbordado las previsiones de la filosofía positivista, que proponía el conocimiento científico como la única vía capaz de garantizarnos el contacto con la realidad y de liberarnos de la ignorancia proveniente de nuestra herencia de imágenes. Pero si el proyecto de prescindir de la imagen se ha mostrado no sólo inviable sino contrario a los objetivos que perseguía, quizás el modo de conjurar los peligros de la «explosión de imagen» tenga que pasar por una toma de conciencia de la potencia de la imagen, una potencia que, como la del concepto, tiene un carácter bipolar, un doble rostro o una doble dirección.[63]

Asumir la potencia de la imagen como hizo Jung al afirmar que «todo lo que nos hace consciente es imagen, e imagen es alma»,[64] implica reconocerle una dignidad similar a la del concepto, instaurar una relación de igualdad entre ellos sin suprimir la diferencia ni la peculiaridad de sus respectivos modos de configurar lo real, buscar territorios en los que puedan convivir y colaborar productivamente. Necesitamos de la imagen, necesitamos del concepto, y sobre todo necesitamos que entre ellos se instaure una relación viva que los co-relativice y que, por la conciencia de su inadecuación inicial y final, los mantenga abiertos: una mitología que se ponga al servicio de la razón para que la poesía pueda ser órgano de la idea y «maestra de la humanidad», como querían ya a finales del siglo XVIII (1796/1797) los jóvenes estudiantes Hölderlin, Schelling y Hegel en su «Programa del idealismo alemán» (*Das älteste Systemprogramm des deustchen Idealismus*).[65]

63. L. Shlain reconoce el exceso en el que está incurriendo nuestra cultura tras la liberación de la imagen de varios milenios de dominio por parte de la escritura que puede generar «un tipo diferente de disfunción y puede llevarnos a una anarquía sin sentido y a excesos sensualista». L. Shlain, o.c., p. 556. Por ello plantea la necesidad de una compensación, complementariedad o equilibrio: «Incluso cuando cobramos conciencia de que la escritura tiene su letra pequeña, nadie con dos dedos de frente renunciaría a ella para no sufrir sus inconvenientes. Por el contrario, pienso que tenemos que adquirir un renovado respeto por la información icónica que, *junto con* la capacidad de leer, puede lograr una mayor compensación entre los dos hemisferios, para que individuos y culturas alcancen un mayor equilibrio» (L. Shlain, o.c., p. 553).

64. C.G. Jung, *El secreto de la flor de oro*. Paidós, Barcelona, 2009, p. 35.

65. Cfr. M. Frank, ¿Necesitamos una *nueva mitología? Revista Talón de Aquiles*, I, 2, 1995; y F.-P. Hansen, *Das älteste Systemprogramm des deustchen Idealismus*. Berlin, Walter de Gruyten, 1989.

2

LA SENTENCIA DE ANAXIMANDRO

En colaboración con Javier Alonso Aldama

Antes de decir nada sobre la interpretación que hace Castoriadis de la sentencia de Anaximandro, es preciso subrayar algo sobre lo que el propio Castoriadis llama la atención, a saber, «no tenemos ningún texto de estos autores a quienes sólo conocemos por fragmentos, citas o alusiones de comentadores y de doxógrafos». De hecho, el texto de la sentencia de Anaximandro objeto de la presente comunicación ha llegado a nosotros en un comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles. Simplicio es un comentarista bizantino del siglo VI. Así pues, si consideramos que Anaximandro vivió en torno a principios del VII y finales del VI a.C., vemos que entre el testimonio de Simplicio y la fecha de su producción median mil años. Es cierto, sin embargo, que tenemos noticias directas e indirectas de la existencia del fragmento de Anaximandro, o de su contenido, a través de otros autores como por ejemplo Teofrasto, Pseudo Plutarco o Diógenes Laercio. El estudio crítico, en el sentido filológico, de los escritos antiguos griegos revela que los textos han sufrido siempre una serie de intervenciones, de diferente índole, durante su proceso de transmisión, hecho que nos ha de hacer tomar precauciones y ser prudentes a la hora de atribuir a un autor una determinada estructura textual, como puede verse en la disposición textual de diferentes versiones de la sentencia que ofrecen Kirk, Raven y Schofield en su libro *Los filósofos presocráticos*.[1] También se ha de tener presente que los antiguos tenían una concepción no literal de los textos sino en cierta medida oral, más aún cuando

1. G.S. Kirk, J.E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid, 1987, pp. 161-164.

nos referimos a autores de época arcaica, como es el caso de los filósofos milesios, para quienes la escritura sería simplemente un instrumento al servicio de la conservación del saber, pero no de su transmisión, que por su carácter oral está sometida, sobre todo en esa época, a múltiples variaciones.

En la sentencia de Anaximandro conservada en la obra de Simplicio vemos ya este tipo de dificultades, pues diferentes estudiosos a lo largo del tiempo han suprimido, cambiado o atetizado algunos sintagmas de la frase por considerarlos espurios o interpolaciones realizadas por autores o copistas muy posteriores a Anaximandro. En el caso de la sentencia que ahora nos ocupa, por ejemplo Burnet considera que la parte inicial de la frase, aunque parece transmitir un contenido de Anaximandro, no le pertenece a éste. No obstante, en lo que sí parece haber un acuerdo en la tradición manuscrita, directa o indirecta, es en que la idea de que «el *ápeiron* es el principio de las cosas existentes» fue concebida por Anaximandro. Es cierto que también hay acuerdo, en general, en atribuir la parte final de la sentencia a Simplicio («como lo describe en términos muy poéticos»).

Esta introducción que podría considerarse aquí innecesaria, tiene a nuestro juicio su importancia porque los dos autores a los que nos vamos a referir brevemente toman como punto de partida versiones distintas de la sentencia. Castoriadis acepta como texto de Anaximandro la parte rechazada por Burnet a la que hemos aludido, mientras que Heidegger discute sobre ella pero viene a aceptar la tesis del filólogo británico. Sobre algunas cuestiones filológicas y lingüísticas, que afectan a la traducción e interpretación del texto, volveremos al final de este trabajo.

Tras esta presentación filológica de la sentencia de Anaximandro, vamos a atender ahora a la lectura que de ella hace Cornelius Castoriadis, así como a compararla brevemente con la que hace Heidegger. Castoriadis sabe —de acuerdo, al menos en esto, con la hermenéutica de Gadamer— que para comprender un texto es necesario interpretarlo, proporcionándole un contexto o un escenario dentro del cual resulte significativo y sea posible la exposición de su sentido, su puesta en escena. Pues bien, el marco teórico dentro del que nuestro autor sitúa su lectura de la sentencia lo podemos organizar en torno a dos ejes: el de su crítica al pensamiento conjuntista-identitario y el de su hipótesis relativa a la experiencia griega del abismo de la existencia.

Por un lado hay que tener en cuenta su crítica de lo que denomina «la ontología de la identidad», según la cual sólo es real aquello que está perfectamente determinado, bien definido, o resulta cuando menos determinable. Castoriadis considera que, al exaltar de este modo la identidad y la determinación como único criterio de realidad, lo que está haciendo una tal ontología es restarle importancia a lo socio-histórico, que es algo determinado de forma imprecisa, en constante generación y transformación, ocultando al mismo tiempo los procesos creadores de la imaginación radical. Esta ontología de la identidad, que podríamos asimilar a la metafísica platónica, sustenta el tipo de pensamiento conjuntista-identitario, basado sobre los principios de no contradicción y de causalidad, que ha predominado en la cultura occidental a partir de Platón y sobre los que descansarían tanto la lógica formal y el conocimiento científico como el modo de organización capitalista vigente en la actualidad. Esta crítica de Castoriadis entroncaría, pues, con la crítica dirigida por Nietzsche y Heidegger contra la metafísica, que nos presenta el ser como una estructura o un orden dados de un modo objetivo y de una vez por todas; crítica que también le conduce a poner constantemente en cuestión los (presuntos) fundamentos de nuestra realidad, atendiendo a que ésta es siempre ya el resultado de un proceso de «institución imaginaria».

Por otro lado, Castoriadis proyecta una hipótesis o un «esquema imaginario», como él mismo lo denomina, con el que pretende captar la unidad de las múltiples manifestaciones de ese objeto histórico que es el mundo griego, volviendo a darles sentido en una operación que no es nunca una mera copia de lo dado, sino una recreación que permite comprender lo que esa masa de materiales significa o quiere decirnos. Esta hipótesis afirma que la originalidad de la cultura griega consiste en haber sido capaz de realizar y de soportar la experiencia del abismo, de asumir conscientemente «la pesadilla de la inconsistencia de lo que es», aceptando que el universo, el mundo humano y la propia existencia de cada uno carecen de fundamento, provienen del caos y se sustentan sobre esa grieta o apertura originaria a la que alude la palabra griega *Khaos* (y a donde todo retorna).[2] La

2. C. Castoriadis, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2006, p. 241.

realización y asimilación de esta experiencia trágica, en la que «se comprende el mundo como incomprensible», sería, según esta hipótesis, lo que hizo posible las dos grandes aportaciones de los griegos: la filosofía y la política.[3]

«Lo que hace a Grecia —afirma Castoriadis— es precisamente la cuestión del *sinsentido*, o del *no-ser* [...]. Los griegos afirman tan fuerte que el ser es, sólo porque están obsesionados por la certeza de que de la misma manera el ser no es, de que su ser está indisociablemente encadenado al no-ser».[4] Esta cuestión o este problema, que se formula y articula ya en el interior de la mitología, de la literatura homérica y de la tragediá, es el que conduce a la interrogación filosófica, provocando el distanciamiento respecto a la propia tradición, a las costumbres y convenciones de la *polis* y el correlativo descubrimiento de que la sociedad se instituye a sí misma creando imaginariamente las instituciones que la sostienen. Cabría detectar ya esa problemática, por ejemplo, en la historia de Pandora, esa primera mujer creada por Hefesto a modo de regalo envenado para la humanidad, que al abrir el ánfora hizo que vinieran al mundo todos los males. Para cuando quiere cerrarla, tras darse cuenta de lo que estaba ocurriendo, ya había salido de su interior todo lo que contenía, menos la esperanza (*elpis*).

Pese a la ambigüedad de este último detalle, Castoriadis entiende que el hecho de que la esperanza haya quedado dentro del ánfora alude precisamente a esa especie de desengaño trágico que afecta originariamente al alma griega, a esa resistencia a creer que pudiera haber una concordancia o armonía de fondo entre el cosmos y lo que nosotros somos o deseamos y, correlativamente, al escepticismo en relación a lo que cabe esperar tras la muerte. Tal sería la antigua sabiduría trágica que se condensa, como nos hizo saber Nietzsche, en la sentencia emitida por el viejo Sileno, ese dios de los bosques, feo y deforme que se encargó de criar a Dioniso, cuando al ser preguntado por el rey Midas sobre el bien supremo del ser humano contestó lo siguiente: «Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber

3. C. Castoriadis, o.c., p. 66.
4. C. Castoriadis, o.c., p. 327.

nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti morir pronto».[5]

La liberación de esa esperanza-engaño marca la ruptura de la cultura griega con todas las anteriores, permitiendo atisbar el abismo, la apertura, la herida, la grieta, el vacío o el caos, que es, según afirma la *Teogonía* de Hesíodo, lo que primero advino.[6] «Los mitos griegos son verdaderos, afirma Castoriadis, porque develan una significación del mundo que no puede reducirse a ningún tipo de racionalidad, una significación que presenta constantemente el sentido sobre un fondo de sinsentido, o el sinsentido como penetrando el sentido por todas partes».[7] Aquí radicaría «el suelo nutricio del imaginario social griego», pues en la religión griega lo sagrado es, según afirma nuestro autor, aquello que alude o evoca el abismo, haciéndolo de algún modo presente en el interior del mundo.[8]

Pues bien, la sentencia de Anaximandro habría que ubicarla en el momento en el que el pensamiento mítico comienza a colapsarse, aunque aún se respira su aire trágico, y apunta ya el inicio del pensamiento metafísico, pero aún está muy lejos de consolidarse de un modo sistemático. La reflexión de Anaximandro se vuelve interrogante sobre un tema que ya había inquietado a la tradición mítica: el enigma de la *physis*, de la génesis y la transformación de los opuestos, de esa lucha inagotable que se representa en el movimiento natural. Se trata de comprender qué es lo que hace que esa lucha no provoque el predominio absoluto de uno de los opuestos y la supresión del otro, es decir, no se resuelva en mero caos, sino que alcance un cierto equilibrio, una cierta regularidad, que es lo característico del «cosmos».

Mientras que el mito alude a un acontecimiento primero que ha lugar «in illo tempore», en un tiempo exterior al tiempo normal o profano, y ejerce desde fuera una especie de coacción, la reflexión de Anaximandro intenta nombrar algo que es «físico», que alude a un desarrollo interno. Busca lo primero, la *arkhé*, aquello de lo que provienen los opuestos, aquello que los opuestos tienen, por tanto, en común, y lo hace utilizando una

5. F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Alianza, Madrid, 1976, p. 52.
6. Hesíodo, *Teogonía* 116.
7. C. Castoriadis, o.c., p. 200.
8. Cfr. C. Castoriadis, o.c., p. 218.

palabra que no remite a nada concreto, ni siquiera representable: *to ápeiron*, que podríamos traducir como lo infinito, lo indeterminado, lo ilimitado y lo informe, teniendo en cuenta que tradicionalmente era un adjetivo que solía asociarse sobre todo con el mar. Al afirmar que el ser es *ápeiron* Anaximandro estaría creando una nueva interpretación de la experiencia básica del abismo, contra la cual se recorta el universo imaginario griego y su afán de mesura, de armonía, de orden y de equilibrio, de justicia y de razón.

To áperion es, según la sentencia, aquello de lo que todo viene y a lo que todo vuelve, por lo que jugaría, en opinïón de Castoriadis, el mismo papel que juega el *khaos* en la mitología hesiódica. De hecho nuestro autor considera que la sentencia expresa en un lenguaje poético-filosófico lo mismo que encontramos en Hesíodo y en Homero: «el ciclo eternamente recomenzado de la injusticia, de la desmesura y del ultraje que conduce a la catástrofe y a la destrucción».[9] Cada cosa al generarse se desprende de ese fondo, de esa matriz oscura, y adquiere una determinación, una definición, estableciéndose dentro de unos límites.

Al acuñar *to ápeiron* como una noción filosófica, Anaximandro le está concediendo a lo indeterminado, infinito o ilimitado, pese a la ambigüedad que le rodea, una dignidad y un respeto que la posterior filosofía, ya consolidada con el platonismo, no va a ser capaz de mantener. Para comprobar de qué manera queda devaluado el *ápeiron* en el pensamiento clásico, y luego dominante en la cultura occidental, bastará con que recordemos que uno de los significados que tiene la palabra *eidos*, sobre la que pivota la filosofía platónica, es precisamente *determinación*. Plotino se reafirma en esta línea, pese a sus consideraciones sobre el ser como *epekeina tes ousias*, cuando afirma que el mal «es al bien como la falta de medida a la medida, como lo ilimitado al límite, como lo informe a la causa formal, como el ser eternamente deficiente al ser que se basta a sí mismo; es siempre indeterminado, inestable, completamente pasivo, jamás satisfecho, pobreza completa».[10]

9. C. Castoriadis, o.c., p. 329.

10. Citado por J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 119.

Volviendo a Anaximandro, éste afirma, además, que «los seres se infligen mutuamente penalidad y castigo a causa de sus injusticias». Cada ser ha de pagar por la injusticia cometida. Pero, ¿a qué injusticia se refiere la sentencia? La respuesta de Castoriadis se basa en la interpretación de que la *adikía* que aparece en el texto va asociada con la *hybris*, pues si bien la palabra *dike* se suele contraponer a veces a *adikía*, lo suele hacer con más frecuencia a *hybris*. A diferencia de la noción judeocristiana de pecado, que implica la trasgresión de un mandamiento divino, la *hybris* consiste simplemente en un querer o en un hacer más de lo que a uno le ha correspondido, en una desmesura, en un exceso que lleva al héroe a la catástrofe, a una catástrofe que no es propiamente una expiación. «Aquí, señala Castoriadis, Anaximandro va más lejos que Homero: la *adikía* es el mismo existir. Y este existir debe ser destruido según el mismo principio que lo produce. Prevalece finalmente una especie de justicia ontológica, que invalida la *hybris* implicada por la existencia particular».[11]

Esta concepción del existir mismo como un exceso era uno de los rasgos más característicos del pensamiento arcaico griego o, al menos, así se refleja en los textos conservados. Castoriadis pone como ejemplo el caso de Polícrates, el tirano de Samos que era aliado del faraón Amasis, quien preocupado por el excesivo éxito de Polícrates, le recomendó que se desprendiera de algo precioso para él. Polícrates decide arrojar al mar un anillo al que tenía mucho aprecio, pero se lo devuelven unos pescadores indirectamente en el vientre de un pez, cosa que hace que Amasis rompa sus relaciones con él, al darse cuenta de que Polícrates está condenado. La catástrofe llegará poco más tarde *kata to khreon*. «Su *hybris*, simplemente, fue —apunta Castoriadis— haber llevado su ser a su pleno cumplimiento, su éxito es demasiado perfecto, sin mezcla de bien y de mal. Y esto es contra *to khreon*, contra lo que es debido. Hay que pagar esta injusticia (*adikía*)».[12]

Pasemos por último a hacer un breve comentario sobre la disputa filológica de Castoriadis con Heidegger. Castoriadis critica el comentario de Heidegger de la sentencia de Anaximandro tanto en términos generales como en pasajes concretos. Su críti-

11. C. Castoriadis, o.c., p. 227.
12. C. Castoriadis, o.c., p. 218.

ca general de la postura filosófica misma de Heidegger va más allá de la interpretación de esta sentencia y parece más bien la expresión de un enfrentamiento entre dos formas de entender el discurso filosófico. Castoriadis ve en Heidegger un representante del mundo cristiano, que él contrapone drásticamente a la forma de vida griega originaria. Llega a referirse irónica, y hasta sarcásticamente, a su lectura como a una «pastoral», con la que en lugar de aclarar la sentencia lo que hace es recrearse a sí mismo, instrumentalizando el texto como pretexto e introduciéndolo en un lecho de Procusto. Donde sí creemos que tiene razón Castoriadis es en su crítica a determinadas interpretaciones lingüísticas de Heidegger con respecto a esta sentencia. Castoriadis es una autor que, en general, cuando estudia los textos griegos, da una gran importancia a la lengua, que conoce muy bien. Una lectura por encima de su Seminario X deja ver inmediatamente su interés por la materia lingüística; así, por ejemplo, subraya la relevancia de una partícula, de un sintagma preposicional o de la crítica textual. No obstante, también Castoriadis parece «dormitar» —si no es un lapsus de los editores de sus seminarios—, pues cuando cita el texto de Anaximandro transmitido por Simplicio deja fuera el «*stoicheion*», «*elemento*», que sin embargo aparece en la traducción de la sentencia ofrecida a pie de página; «*elemento*» también al que se hace alusión posteriormente en el comentario.

Hay especialmente dos pasajes o estructuras lingüísticas que merecen aquí especial atención porque el modo en que se traduce afecta profundamente a la interpretación de la sentencia. La más importante, a nuestro juicio, es la relativa a la frase *didónai dike kai tisin allelois tes adikias*. Nosotros creemos que Castoriadis tiene razón al censurar la traducción heideggeriana de esta frase, y muy especialmente su interpretación de la palabra *tisis* como aprecio o estima en lugar de pena o venganza. La *tisis*, como bien señala Castoriadis, no está emparentada etimológicamente con la palabra *timé* con la que Heidegger parece asociarla, suavizando así la dureza de la sentencia. *Tisis* significa claramente castigo, venganza, pero lo que es aún más, este sustantivo se usa en griego unido al verbo dar (*didónai*) para decir «ser objeto de castigo», cosa que queda muy lejos del aprecio o la estima. Por otra parte, *tisis* además de estar unido al verbo *didónai* lo está también al sustantivo *dike*, sustantivo que en griego

suele estar unido al mismo verbo con el sentido de pagar o cumplir pena por algo.

No obstante, queriendo mostrarnos menos estrictos que Castoriadis, pensamos que quizás Heidegger tiene en mente la concepción nietzscheana de la estima en tanto que valoración, que puede ser tanto positiva como negativa, aunque la traducción de Heidegger deja poco margen para una interpretación negativa («dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua en reparación del desacuerdo» en lugar de «se infligen mutuamente penalidad y castigo a causa de sus injusticias»). Otra dificultad lingüística que subraya Castoriadis es la traducción e interpretación que hace Heidegger del sintagma preposicional *kata to khreon*. Heidegger toma como punto de partida *khreon* para establecer una serie de relaciones con términos emparentados con esta palabra en otras lenguas indoeuropeas, sin que se pueda ver un nexo claro entre su exposición y la interpretación que del sintagma preposicional y, en especial, del sustantivo («a lo largo del uso/mantenimiento» en vez de «según la necesidad»). Por último, cabe señalar el énfasis que pone Castoriadis en la partícula griega *gar*, mediante la cual se establece una relación muy estrecha entre las dos partes de la sentencia, hecho que en la interpretación de Heidegger queda absolutamente obviado.

Para finalizar queremos dedicarle unas líneas al *ápeiron* en su sentido común, si puede decirse así. Esta palabra es un compuesto de una alfa privativa y el sustantivo *peirar* que significa término, límite, extremidad, así pues, el *ápeiron* sería lo que no tiene fin, término o extremo. En este sentido es muy interesante para la interpretación del concepto de Anaximandro dentro de la cultura griega arcaica, la observación que hace Guthrie al recordar que en algunos textos *ápeiron* como adjetivo se aplica a un anillo —*kai gar tous daktylíous apeírous légousin* (Aristóteles, *Física*, 207a2). Esta interpretación es muy atractiva porque relaciona lo ilimitado o infinito con lo circular, idea que está muy presente en el mundo antiguo y en cierta manera en el pensamiento de Anaximandro, tal y como se recoge en Pseudo Plutarco: «(Anaximandro) Declaró que la destrucción y mucho antes el nacimiento acontecen desde tiempo infinito, puesto que todos ellos tienen lugar cíclicamente». Esta idea quizá también subyace en el sintagma preposicional que la cierra: «según un reparto determinado por el tiempo».

Por último, es cierto lo que dice Simplicio —si son suyas las palabras— al subrayar que Anaximandro se expresa en términos muy poéticos. Ahora bien, esto no es algo exclusivo de Anaximandro, porque el pensamiento de la Grecia arcaica se expresa todo él, en general, en términos poéticos.

3

SÓCRATES Y EL MODELO PEDAGÓGICO GRIEGO

> Vuestro arte es tan grande que sabe dar el oro y el pan al artista que recorre su camino de dolor no deseando otra cosa que ese rayo de eternidad que es la meta suprema de la vida creadora... Toda mi vida ha cambiado desde que sé que es usted mi maestro... He venido para preguntarle: ¿cómo vivir? Y usted me ha respondido: «trabajando». Y yo le entiendo bien. Siento que trabajar es vivir sin morir... Fue ayer, en el silencio de su jardín cuando me encontré a mí mismo... Ahora hay en torno a mi corazón un silencio profundo donde se levantan sus palabras como estatuas [R.M. Rilke].[1]

Estas impresionantes palabras que el poeta R.M. Rilke dirige epistolarmente a su maestro, el escultor Rodin, ilustran maravillosamente la enorme complejidad y al mismo tiempo la extrema sencillez de la relación que media entre maestro y discípulo. El joven Rilke se alegra de haber encontrado a su maestro, de haberse convertido en discípulo (con lo que deja atrás —confiesa el poeta— «aquella tristeza vaga e infinita de mi juventud por la que me parecía que todos los grandes hombres estaban muertos desde hace mucho y que en este mundo extraño no hay ni madre, ni maestro ni héroe»).[2] Por ese encuentro sale de la situación de orfandad, se separa del destino solitario del autodidacta empeñado en un desigual combate. Concebido como un tipo ideal el autodidacta es alguien que navega sin otra orientación, sin otros puntos de referencia que los que él mismo va

1. Citado por G. Gusdorf, *¿Para qué los profesores?* Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1969, pp. 102-103.
2. G. Gusdorf, o.c., p. 77.

conquistando. Tiene que relacionarse con su materia como si fuera un bloque sin fisuras ni articulación interna, como quien se estudia una enciclopedia ya sea siguiendo el orden alfabético, ya sea eligiendo los artículos al azar. Al final, si tiene la suficiente perseverancia, lo habrá aprendido todo, menos lo principal que consiste en saber precisamente que es lo principal (en el caso de Rilke lo principal podría ser la cuestión ¿cómo vivir?).

Encontrar un maestro es por ello, en una primera fase o por un lado, algo así como haber encontrado una madre que ofrece sus cuidados incondicionalmente. Ahora bien, por otro lado, o en una segunda fase, el maestro ofrece también una faceta paterna en tanto que pone condiciones, fija límites y establece exigencias como contrapartida al préstamo de la palabra y de la conciencia que hace. El discípulo acepta ese préstamo que le permite crecer y consolidarse para ir ganando su autonomía y llegar a pensar por sí mismo, a formar las ideas a partir de su propia naturaleza y de su propia situación (para, en palabras de Rilke, «encontrarme a mí mismo», como se encontró a sí mismo el mejor discípulo de Platón, Aristóteles, que al hacerlo deja de ser platónico). La ruptura de ese vínculo puede acarrear la separación e incomprensión, como le ocurrió a Rilke con Rodin, si bien aquél conservó siempre la gratitud hacia el escultor, o acabar en viva enemistad (un caso destacado fue la relación de Nietzsche con Wagner).

Pero también puede esa relación perder la verticalidad convirtiéndose en una relación fraternal, en una amistad personal, como apunta el historiador de la filosofía islámica, y miembro destacado del Círculo de Eranos, H. Corbin hablando del que fuera su profesor en la década de 1930 en París, Jean Baruzi: «Fue el profesor por excelencia que abolía la distancia oficial entre el maestro y el estudiante. Únicamente subsistía la de la amistad deferente, una amistad que iba creciendo de año en año. Los que hemos tenido el privilegio de conocer este tipo de relaciones gracias a las que el maestro comunica su saber infinitamente mejor que en un curso convencional nos quedamos estupefactos cuando escuchamos a los alumnos de hoy en día quejarse de la lejanía inaccesible de sus maestros».[3]

3. *Cahiers de L'Herne*, nº 39, París, p. 42. Miguel Cruz Hernández, el precursor en España de los estudios de historia de la filosofía árabe, solía contar que cuando fue a estudiar a París, su maestro L. Massignon le llevó a la

Pues bien, tras esta breve introducción para ir situando nuestro tema vamos a centrarnos en la figura de Sócrates que forma, junto con Jesús de Nazaret, la pareja de grandes maestros de occidente. Pese a las diferencias tienen bastantes rasgos en común: el carácter oral de sus enseñanzas, por lo cual a ambos sólo los conocemos indirectamente a través de los testimonios escritos de sus discípulos; el hecho de que ninguno de los dos cobrase; ambos sufrieron condenas injustas y asumieron antiheroicamente su muerte abriendo así una vía posible de salvación; los dos trastocan o subvierten desde dentro el orden tradicional de la cultura patriarcal a la que pertenecen, recuperando e integrando en su presente una sabiduría de signo matriarcal.[4]

Sócrates era un hombre de ciudad que se sabe en deuda con la ciudad, pues si él era Sócrates lo era gracias a Atenas, a su Ley y al *logos*, no por naturaleza. El ciudadano ha de obedecer la Ley de la ciudad, aun cuando fuera injusta, pues es la condición de su existencia como ciudadano. Por ello considera que es preferible padecer la injusticia a desobedecer la ley. Desde la perspectiva del ciudadano la naturaleza comparece como lo meramente exterior, como algo irrelevante para el interés político. «Los campos y los árboles no hablan conmigo; sólo lo hacen los hombres, habitantes de la ciudad».[5] En la época de Sócrates (470/399 a.C.) Atenas se encuentra empero sacudida por una crisis general.

La noción de verdad, y con ella el conjunto de los valores tradicionales, como el de bien común, sobre los que se había levantado la vida de la ciudad y que habían hecho posible la victoria sobre los persas, había perdido el prestigio y la capacidad de suscitar el acuerdo unánime de antaño. Ahora sólo una parte de la población, la que se alineaba con la aristocracia, seguía apelando a la necesidad de poner la Verdad por encima de todo, mientras que otra parte de la sociedad, bajo la influencia del relativismo de los sofistas, ponía en cuestión la validez de esa elevada Verdad que, sospechosamente, se identificaba con la defensa de los intereses menos elevados de una aristocracia que

---

biblioteca de su casa y le dijo que fuera leyendo los libros que quisiera en función de los títulos que le fueran atrayendo.

4. Sobre la recuperación de la Sofía primordial por parte de Jesús se puede consultar la interpretación de C.G. Jung en su *Respuesta a Job*. F.C.E., México, 1973.

5. G. Murray, *Eurípides y su época*. F.C.E., México, 1951, p. 44.

veía peligrar sus privilegios tradicionales. Sócrates va a criticar el relativismo de los sofistas pero a sabiendas de que los que se proclaman defensores de la Verdad lo que en realidad defienden son sus intereses particulares y sus privilegios aristocráticos. Asume así que la ciudad, y él mismo en tanto que es un ciudadano, está sumida en la desorientación y en la ignorancia, está en crisis.[6] Se necesita una reforma radical, una regeneración de los valores tanto sociales como individuales que, en última instancia, no puede ser meramente política sino que se apoya sobre la actividad educativa. La actividad reformadora de la vida de la polis que promueve Sócrates se concreta, así, mediante la educación. Tendremos, pues, que atender al modelo educativo imperante en Atenas y, antes, hacer una observación sobre los orígenes de la propia cultura griega.

La cultura griega no fue algo simple y unitario sino el resultado de un encuentro entre diversos componentes. Nietzsche comenzó a hablar, siguiendo una pista abierta por Bachofen, de un oscuro trasfondo dionisiaco que actuaba por detrás de la luminosidad y la simetría apolínea del arte clásico. Posteriores investigaciones históricas y simbólicas han podido reforzar esa intuición nietzscheana distinguiendo dos factores culturales de cuyo encuentro conflictivo resulta la cultura griega.[7] Se trata de dos categorías psico-sociales, dos formas de vida fundamentales, dos modos de experienciar lo real que se concretan en dos simbologías: la simbología nocturno-matriarcal, que vincula o fusiona los opuestos (vida y muerte coimplicados en el misterio de la fecundidad vegetal) y la simbología solar-patriarcal, que distingue y separa los opuestos (el Héroe lucha con el Dragón).

Así, por un lado estarían las pacíficas civilizaciones autóctonas de la cuenca del Mediterráneo, sedentarias y agrarias, con una mitología matriarcal, cuyos vestigios arqueológicos, entre

6. En este sentido Platón decía que sus antepasados habían sido sabios (Solón, su abuelo había establecido el sistema legislativo ateniense), pero no habían sabido enseñarles a sus descendiente esa sabiduría. Esto implica que si eran sabios lo eran por inspiración, o por azar, pero no por ciencia. Ahora ya no hay sabios, ya no hay inspiración. Por ello hay que recurrir a la filosofía, al conocimiento basado en la definición y en el argumento.

7. Cfr. Al respecto, J.J. Bachofen, *Mitología arcaica y derecho materno*. Anthropos, Barcelona, 1988; F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Alianza, Madrid, 1976; F.K. Mayr, *La mitología occidental*. Anthropos, Barcelona, 1986.

los que predominan las estatuillas de la diosa, representación de la Madre Naturaleza, y los simbolismos asociados a ella (como los cheurones, espirales, meandros, formas laberínticas, etc. ligados a la regeneración)[8] se remontan hasta el paleolítico, y cuyo último representante sería la cultura cretense. Por otro lado están los belicosos pueblos nómadas indoeuropeos (los micénicos, los aqueos, dorios, jonios...) poseedores de caballos y portadores de una mitología celeste-patriarcal encabezada por Dyau-Zeus, que viniendo en sucesivos oleadas desde el norte de Asia se fueron asentando sobre los anteriores pobladores.

Reaparece así en el origen de Grecia la misma tensión entre lo matriarcal y lo patriarcal que suele aparecer en casi todas las culturas, y que en este caso se resuelve en una victoria de lo patriarcal que se impone sobre lo matriarcal pero sin eliminarlo o suprimirlo totalmente, sino que por lo asimila en su interior, aunque desvalorizándolo y manteniéndolo sometido (así, por ejemplo las figuras de Gea-Gaia y de Dioniso y los misterios eleusinos serían pervivencias del trasfondo cretense). Ello conllevará, como señala Ortiz-Osés, «una obvia urbanización, el auge del comercio, la escritura y la moneda y el dominio de la ciudad sobre el campo: un proceso positivo en su racionalización y negativo en su desimplicación o abstracción, como positiva es la cultura agrícola en su vitalismo naturalista, divinizador de la *Physis*, y negativa en su regresiva irracionalidad cuasi fatalista».[9]

En el transcurso de este proceso de patriarcalización la Madre Naturaleza deja de ser una representación mitológica y se va convirtiendo en concepto filosófico-científico. Paralelamente «la identificación mágico-libidinal con un mundo natural sobre el que se proyecta una omnipotente *imago* materna cede el paso a una identificación político-libidinal con la realidad, tal y como públicamente ha sido establecida en la Ciudad: en el Nombre del Padre, como nombre de la razón y el poder masculinos».[10] En este contexto, en esta conflictiva integración de lo matriarcal y lo patriarcal surge la tragedia de Esquilo y Sófocles en la que, como

8. Cfr. al respecto la obra de la arqueóloga M. Gimbutas, *El lenguaje de la diosa*. Dove, Madrid, 1997.

9. A. Ortiz-Osés, *Metafísica del sentido*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1989, p. 47.

10. C. Moya, *De la Ciudad y de su razón*. Cupsa Editorial, Madrid, 1976, p. 33.

apunta Nietzsche, por un momento, pero fulgurante, Apolo (representante simbólico de la razón abstracta y la conciencia patriarcal) dice a Dioniso (simbolizando la conciencia matriarcal, la vida y su sentido existencial), antes de que comience la decadencia de la cultura griega, que es el resultado de la represión y negación de éste por aquél.[11] En este contexto surge también la democracia política (en la que significativamente no participan ni las mujeres ni los esclavos) y el pensamiento filosófico.

Pese al carácter democrático que tiene la Grecia Clásica su ideal educativo (*paideia*) se construye sobre el modelo de la educación guerrera heredado de los pueblos patriarcales de la Grecia arcaica, si bien dicho trasfondo se ha «civilizado», es decir, traspuesto al ámbito político y dirigido a la formación del ciudadano. En el contexto de la vida aristocrática arcaica la educación era primariamente preparación y adiestramiento para el combate. Así, todavía en el 650 a.C. nos encontramos en Éfeso con el siguiente poema dirigido a animar a los guerreros ante la invasión cimeria: «Para un hombre es noble y glorioso defender contra el enemigo a su país, a sus hijos, a la mujer que ha desposado virgen. La muerte vendrá cuando la Parca corte el hilo, pero cada uno, por lo pronto, con la espada en alto, orgulloso en el corazón bajo la protección del escudo, marche hacia delante desde el momento en que se entabla la lucha... ¡El pueblo todo se aflige cuando muere el valiente; si vive lo honra como un semidiós!».[12]

En este contexto aristocrático la educación del joven consistía en el proceso de separación del ámbito familiar-materno para

11. En este punto quisiera hacer una puntualización sobre la dialéctica interna a la propia razón, que hoy reconocemos más como instrumental o técnico-funcional que como emancipadora o humanizadora (cfr. *La dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer), y su oposición a la vida concreta, cuyo sentido esa razón no consigue decir o articular. Esa oposición está ahí, no es difícil sentirla. Pero me parece que es peligroso agudizarla: se trataría más bien de buscar mediaciones. Así podríamos proponer y buscar una instancia intermedia entre el ámbito del *logos*, que se ocupa de la *verdad*, y el ámbito del *mithos* en el que se constituye el *sentido* vivo. Podríamos llamar a dicha instancia intermedia *razón simbólica* y su órgano sería el lenguaje natural, que se encargaría no de la imposible «verificación» del sentido sino de su consentimiento o reconocimiento intersubjetivo (cfr. A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*. Anthropos, Barcelona, 2003).

12. Citado por H.-E. Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*. Eudeba, Buenos Aires, 1964, pp. 43-44.

ser iniciado e integrado dentro del selectivo grupo de los guerreros, adquiriendo así todas sus técnicas, saberes y tradiciones más o menos «secretas». A través de esta iniciación, el joven muere como adolescente —equiparado a las mujeres y a los niños—, es arrancado de los vínculos que la unen a la madre y entra en la comunidad de los hombres. Estrabón nos da noticia de una institución de este tipo llamada *andreion*, en la cual el adolescente era secuestrado y conducido por su raptor al bosque donde permanecía durante varios meses dedicado a la caza y asistiendo a banquetes en compañía del «padrino-raptor» y de sus camaradas. En estas sociedades masculinas, de la que estaban absolutamente excluidos los campesinos y las mujeres, se rinde culto a la fuerza y la destreza físicas, las cuales quedan vinculadas ahora a una ética que podríamos llamar caballeresca basada en la *areté* (virtud) y en el sentido del «honor».

La ausencia de mujeres parece propiciar una atmósfera en la que se exalta la nobleza o «espiritualidad» del amor masculino, el cual sirve como estímulo para el perfeccionamiento heroico, para la conquista de la virilidad total, y se desprecia la relación con el sexo opuesto como meramente material, productiva o reproductiva. A este respecto, siguiendo el planteamiento iniciado por H.-I. Marrou ya en 1948, se podría hablar de una especie de homosexualidad ritual. Se trata de una relación erótica o pasional, dotada de un significado educativo, entre un adulto, que tiene una función activa, directora, el *erasta*, y un adolescente, el *erómenos*, que tiene que dejarse guiar en el descubrimiento del valor y la virtud, del mundo «real» (es decir, «viril»). Ese vínculo amoroso sirve para la mutua emulación: el hombre mayor desea afirmarse deslumbrando a su amado y éste a su vez aspira a ser digno de su amante, con lo que se apoyan mutuamente en la aspiración a la excelencia, en la conquista de la perfección (en este sentido, todavía Platón afirma que el mejor ejército sería el integrado por parejas de amantes).[13] La relación entre maestro y discípulo, afirma Marrou, seguirá siendo siempre, entre los antiguos, algo así como el vínculo entre el amante y el amado; la educación, en principio, no era tanto una enseñanza, un adoctrinamiento técnico, como el conjunto de los cuidados que un hombre mayor, lleno de tierna solicitud, dedicaba, para

13. *Banquete* 118 e.

favorecer el crecimiento, a otro menor de edad que ardía en deseos de responder a tal amor mostrándose digno de él».[14]

Según afirma Tucídides, los atenienses habrían sido los primeros de entre los griegos que se «civilizaron», abandonando la costumbre de ir armados y quitándose la coraza de hierro para desarrollar las actividades pacíficas en el interior de la ciudad. Hay también testimonios que apuntan a que ya en el siglo VI la educación había dejado de ser esencialmente militar y, como afirma Platón contenía no sólo la gimnasia para el cuerpo, sino también atendía al alma con la «música», la poesía y la escritura.[15] Aunque el ciudadano libre, especialmente el de las clases altas, tiene el deber de combatir en caso de guerra ya no necesitaba poseer unos conocimientos técnicos muy complejos y la práctica de la lucha con armas va siendo sustituida por la equitación, la gimnasia y la competición atlética. De este modo, el viejo ideal heroico de la aristocracia, reconvertido ahora en ideal cuasi-deportivo, se va democratizando y se pone al alcance del ateniense medio. La enseñanza privada mediante un preceptor, ayo o amante va dejando lugar a la enseñanza pública y colectiva en las escuelas, si bien ambos sistemas coexisten durante bastante tiempo de tal modo que en tiempos de Aristóteles aún se discutía sobre sus virtudes e inconvenientes.

El ideal humano perseguido por esta educación civilizada se condensa en una palabra, *kalokagathía*, en la que se reúne la belleza (*kalon*), entendida en su sentido físico, y la bondad moral (*agathon*). Pese a la idealización por parte de los estudiosos modernos (Schiller, Hegel, Burckhart o Nietzsche) que veían en la espontaneidad de los griegos el resultado de una armonía superior entre naturaleza y espíritu, entre el cuerpo perfectamente desarrollado y la sensibilidad intelectual, ética y estética, todo parece indicar que por lo general, y salvo excepciones, en la época de Sócrates el *kalóskagathós* era fundamentalmente un hombre bello y fuerte, una especie de deportista que tenía también una dimensión ética, pero subordinada y dirigida a la dimensión política, bélica y deportiva, así como a la buena presencia y el éxito social.

Pues bien, basten estos trazos esquemáticos para hacernos una idea del carácter heroico-patriarcal, aunque civilizado, que

14. H.-I. Marrou, o.c., p. 37.
15. *República* 376 e.

tiene el contexto socio-cultural en el que se inserta la figura de Sócrates. Sócrates trabaja, podríamos decir, dentro de este modelo educativo, pero lo hace irónicamente o subversivamente, ya que no persigue propiamente su ideal heroico ni sus valores: su proyecto es más bien anti-heroico, pues si bien Sócrates sabía participar valerosamente en la guerra y hacía gala de una gran resistencia física, su interés primario no se centra en el cultivo del cuerpo y su belleza (cosa esta última que le habría resultado muy complicada dada su proverbial fealdad) sino en el de lo interior, siguiendo la máxima que le enseñó el oráculo de Delfos: «conócete a ti mismo». Podríamos imaginar a Sócrates rondando por los gimnasios y conversando con los jóvenes pero con intenciones «perversas» (por eso le acusan de echarlos a perder: quiere sacarlos del gimnasio para iniciarlos en el camino del auto-conocimiento y la conciencia). Esto queda perfectamente ilustrado en la relación que mantiene con el joven Alcibíades, sobrino de Pericles y magnífico representante del *«kalóskagathós»*. Sócrates adopta el papel, la máscara, del «erasta». Se muestra interesado por la belleza física de Alcibíades, finge que desea estar con él, hace como si quisiera seducirle hasta que, finalmente, el pretendido se torna en pretendiente, intenta seducir a Sócrates, pero éste le rehúye: duermen juntos pero sin mantener contacto sexual, como nos narra Alcibíades en el *Banquete*.[16]

16. Veamos lo que dice Alcibíades: «Pasa toda su vida ironizando y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que Sócrates mandara. Y creyendo que estaba seriamente interesado por mi belleza pensé que era un encuentro feliz y que mi buena suerte era extraordinaria, en la idea de que me era posible, si complacía a Sócrates, oír todo cuanto él sabía. ¡Cuán tremendamente orgulloso, en efecto, estaba yo de mi belleza! Reflexionando, pues, sobre esto, aunque hasta entonces no solía estar solo con él sin acompañante, en esta ocasión, sin embargo, lo despedí y me quedé solo en su compañía. Preciso es ante ustedes decir toda la verdad, así, pues, presten atención y, si miento, Sócrates, refútame. Me quedé, en efecto, señores, a solas con él y creí que al punto iba a decirme las cosas que en la soledad un amante diría a su amado; y estaba contento». Pero ahora es Sócrates el que no se deja seducir. El joven se ha metido en su cama, le ha abrazado, pero no pasó nada más. Así durmieron toda la noche «no de otra manera que si me hubiera acostado con mi padre o mi hermano mayor» (*Banquete* 215).

Pues bien, esta frustrada noche de amor ha sido para Alcibíades su iniciación a la filosofía. Se da cuenta de que no era su belleza física, de la que tan orgulloso está, lo que quería Sócrates, sino que era otra cosa lo que perseguía, otra Belleza: algo de lo que él carece, pese a ser un auténtico «kaloskagathós». El joven comienza así a tomar conciencia, en negativo, de lo que le falta en su interior, de aquello de lo que carece: «Pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos».[17] Sócrates ha introducido en él la inquietud filosófica. Al enamorarse de Sócrates no se ha enamorado propiamente de Sócrates, de su belleza física, pues Sócrates es feo, sino de la Belleza-Sabiduría que éste busca incansablemente: se ha enamorado del amor socrático a la sabiduría, de la filo-sofía. En este sentido le dice el maestro: «Debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico... Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada».[18] Sócrates no es propiamente nada, no es bello, no es tampoco sabio. Su ser consiste en remitir a algo que no es él mismo. Como un Sileno, su función consiste en abrirse para que se puedan coger las estatuas de los dioses que guarda en su interior. Al amar a Sócrates el deseo del discípulo va a experimentar una transformación, una derivación, una sublimación. El maestro va a dejar de ser el objetivo del deseo para convertirse en el medio o símbolo a través del cual el discípulo aspira a la misma Sabiduría a la que aspira Sócrates.

Pero dejemos la ironía erótica para atender a la otra dimensión de la ironía socrática, la intelectual, y recordemos brevemente tanto el contenido que tiene su enseñanza filosófica como el método que utiliza. Sócrates es consciente, como hemos apuntado más arriba, de que la ciudad, y él mismo, se encuentran sumida en el caos y en la ignorancia. Y es precisamente esta conciencia lo que le diferencia de sus conciudadanos. Él sabe que es ignorante, ellos creen saber (qué es la justicia, por ejemplo). Sócrates conoce los límites del lenguaje, la imposibilidad de decir directamente con el lenguaje la realidad concreta, la dificultad de comunicar la experiencia ética y existencial. Y esta

17. *Banquete* 222 a.
18. *Banquete* 218 e.

«docta ignorancia», esta conciencia, que es primariamente conciencia de no saber, conciencia de privación, de ausencia, de no ser lo que se debería ser, esta especie de nostalgia de la Verdad es precisamente lo que le salva, porque genera un deseo, pone en marcha, lanza a la búsqueda.

Si sabe que no sabe es porque de algún modo está convencido de que se puede saber. Sócrates tiene una fe inconmovible en que existe la verdad, aunque él no la posee, y en que, aun siendo imposible alcanzarla, su búsqueda mediante la razón, (es decir, la filosofía), nos va elevando hacia la universalidad propia del concepto y de la definición, desde la cual es posible resistirse a los impulsos y pasiones, a los intereses particulares, decir no a las pretensiones inmediatas de la vida para orientarla hacia algo que la trasciende y que vale más que ella (el «bien general» de la Ciudad, en relación a la cual el individuo siempre ya está en deuda). Fue esta fe la que le permitió vivir y, más aún, morir dignamente.

Hay, por tanto, en Sócrates un escepticismo radical respecto a las opiniones y a los valores dominantes en su época, los cuales, en cuanto se reflexiona sobre ellos, se muestran como carentes de fundamento. En este sentido su método de enseñanza se basa en la ironía, que consiste en fingir que cree que su interlocutor sabe realmente lo que dice cuando contesta a sus preguntas ya sean puramente teóricas (¿qué es la piedad?, por ejemplo, o, en general, ¿qué es la virtud?) ya sean sobre los asuntos más familiares. Adopta como punto de partida la posición del interlocutor y va a recorrer el camino con él, preguntándole por las consecuencias de lo que dice hasta que éste, al llegar inevitablemente a contradecirse (pues, en realidad, no sabe), se convence de su propia ignorancia, se distancia de sus opiniones y escapa del dogmatismo de sus prejuicios, de la identificación con el sistema de valores con el que se regía: ya no es el que era antes. Parecía que Sócrates se había identificado con su interlocutor (como en la ironía erótica parecía que deseaba a Alcibíades) pero al final es éste el que se identifica con Sócrates, que representa el saber que no se sabe, la aporía, la duda, el distanciamiento de sí mismo, la puesta en cuestión. Durante el tiempo que ha durado la conversación el interlocutor ha podido experimentar, mediante su identificación con el maestro, lo que es la actividad crítica de la conciencia.

Ahora bien, esta función disolvente o corrosiva de la ironía no es un fin en sí mismo, sino una preparación para que, si se

continúa el diálogo, pueda empezar a surgir la verdad, que se encuentra, como en germen, en el fondo de cada uno. Al igual que su madre, que era partera, Sócrates no engendra la verdad, sólo contribuye con su imparable preguntar a que ésta vaya surgiendo de dentro, a que nazca. No proporciona a sus discípulos una doctrina, un sistema pre-parado de pensamiento que fuera intercambiable, pues el pensamiento pertenece a quien lo piensa, se inserta en su vida, en su carácter, en su paisaje mental y tiene que surgir, como afirma Novalis, de una necesidad interior: «¿Cómo podría una persona —se pregunta el poeta— llegar a comprender algo si no estuviera en germen en sí mismo? Aquello que puedo comprender debe abrirse en sí según leyes orgánicas; y lo que parezco aprender no es realmente más que un alimento y una incitación a mi organismo».[19]

Una tal mayéutica tendría un carácter maternal (o agrícola), pues su hacer se limita a permitir o posibilitar que algo (el conocimiento) surja y crezca según sus leyes propias, a ayudar a los demás a engendrarse a sí mismos.[20] Esta mayéutica socrática invierte completamente, como ha visto Kierkegaard, las relaciones entre el maestro y el discípulo: «Ser maestro no consiste en cortar a golpe de afirmación, ni dar lecciones para que se aprendan, etc.; ser maestro es en realidad ser discípulo. La enseñanza comienza cuando tú, maestro, aprendes del discípulo, cuando te sitúas en lo que ha comprendido, en el modo en que lo ha comprendido». «El discípulo representa para el maestro la ocasión de comprenderse a sí mismo... En su muerte, el maestro no tiene nada que reclamar sobre el alma de su discípulo, como tampoco lo tiene el discípulo sobre el alma del maestro... La mejor manera de comprender a Sócrates es, justamente, comprender que no se le debe nada, eso es lo que prefiere Sócrates».[21]

Podemos decir, pues, que hay en Sócrates una ambigüedad muy marcada. Adopta el modelo pedagógico vigente de signo heroico-patriarcal, con su anhelo de perfección, de excelencia, pero lo hace irónicamente: se inscribe en él y lo reafirma, pero impri-

19. Citado por G. Gusdorf, o.c., p. 20.

20. Platón, *Teeteto*, 150 a.

21. S. Kierkegaard, *Point de vue explicatif de mon oeuvre*, p. 28; y *Riens philosophiques*, pp. 69 y 137, citado por P. Hadot, «La figura de Sócrates», en VV.AA., *Círculo de Eranos III*. Anthropos, Barcelona, 2003.

miéndole al mismo tiempo un giro inesperado que lo trastoca y lo desvía de su objetivo originario, la educación física y la virtud militar (valor), dirigiéndolo hacía la búsqueda de una figura de rasgos femeninos (Sofia). También resulta ambiguo su mensaje filosófico ya que si bien su objetivo es la elevación desde lo particular a la universalidad de la conciencia moral y de la virtud política, tanto la actitud asuntiva del no-saber que adopta Sócrates (su docta ignorancia) como su método, la mayéutica, tienen un carácter no-heroico marcado por una cierta pasivida no impositiva, que podríamos caracterizar como matriarcal. Sócrates estaría recuperando así, desde dentro de la cultura griega patriarcal, un eco al menos del fondo matriarcal más antiguo, pregriego, aborigen mediterráneo, propio de la civilización cretense anterior a las invasiones de los indoeuropeos y a su mitología celeste.

Conserva del modelo educativo heroico al anhelo de perfección, esa aspiración ascensional hacia la luz de la conciencia y hacia la universalidad de la razón, que en su discípulo Platón encuentra plasmación gráfica en la «alegoría de la caverna». En este sentido es apolíneo, como denunciaba Nietzsche: es el gran negador de la vida en nombre de la lucidez que disuelve los mitos, en nombre de la ciudad, de la razón, de la conciencia moral. Pero tiene también numerosos rasgos dionisíacos, empezando por su fealdad, que le pone en conexión con los sátiros y los silenos del cortejo de Dionisos, la relación de confianza que mantiene con *eros* y con su *daimon*, esa inspiración de signo negativo que se le imponía a veces de un modo irracional, su resistencia al vino (recordemos que sólo él queda despierto al final del Banquete y se dirige sin descansar a sus actividades cotidianas).[22] P. Hadot se pregunta a este respecto si Nietzsche no estaría pensando, sea consciente o inconscientemente, en

22. «Lo demónico de Goethe tiene todos los rasgos ambivalentes y ambiguos del Eros socrático. Es, como nos dice en el libro 20 de *Poesía y verdad*, una fuerza que no es ni humana ni divina, ni diabólica ni angélica, que separa y que une a todos los seres. Al igual que al Eros del *Banquete*, no cabe definirla más que mediante negaciones simultáneas y opuestas. Pero es una fuerza que da a los que la poseen una potencia increíble sobre los seres y las cosas. Lo demónico representa en el universo la dimensión de lo irracional, de lo inexplicable, una especie de magia natural. Este elemento irracional es la fuerza motriz indispensable en toda realización, es la dinámica ciega, pero inexorable, que hay que saber utilizar y a la que no se puede esquivar». P. Hadot, o.c., p. 24.

Sócrates cuando en *Más allá del bien y del mal* hacía el siguiente elogio de Dioniso: «El genio del corazón... cuya voz desciende hasta el inframundo de toda alma... que a todo lo que es ruidoso y se complace en sí mismo lo hace enmudecer y le enseña a escuchar, que pule las almas rudas y les da a degustar un nuevo deseo, el de estar quietas como un espejo, para que el cielo profundo se refleje en ellas... El genio del corazón que adivina el tesoro oculto y olvidado, la gota de bondad y de dulce espiritualidad escondida bajo el cielo grueso y opaco y es una varita mágica para todo el grano de oro que yació largo tiempo sepultado en la prisión del mucho cieno y arena; el genio del corazón, de cuyo contacto todo el mundo sale más rico de sí mismo, más nuevo... tal vez más inseguro, más delicado, más frágil... pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre».[23]

23. F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal.* Alianza Editorial, Madrid, 1977, p. 252.

4

EL CARÁCTER «MÁS FILOSÓFICO» DE LA POESÍA EN ARISTÓTELES

En colaboración con Javier Alonso Aldama

En la *Poética*, Aristóteles hace una reflexión sobre el modo de ser de la obra de arte en la que se pregunta «qué es» la poesía y señala, utilizando la misma palabra que su maestro, Platón, que la poesía, como las demás artes, es una «imitación» (*mímesis*).[1] A pesar de que por lo general Aristóteles en su búsqueda de la ciencia teórica por antonomasia, de la filosofía primera, desconfía, de la poesía (así, por ejemplo, en *Metafísica* 991 asimila las metáforas poéticas a las palabras vacías; véase también 987b 5 y ss.), esforzándose por separarla, dada su ambigüedad, del rigor conceptual de la filosofía, en la *Poética* hace una apasionada defensa de la dignidad de la poesía y acentúa su parentesco con la filosofía, ya que ambas dicen lo universal.

En el segundo párrafo de su *Poética*, Aristóteles, después de exponer cuál es el objeto de su ensayo, señala que la poesía trágica y otras artes «todas vienen a ser, en su conjunto, imitaciones» (*miméseis*).[2] De aquí en adelante emplearemos la palabra mímesis e imitación en sentido técnico, a pesar de que el término 'imitación' adquiere, por lo general, una serie de significados y connotaciones de orden peyorativo en el mundo moderno y contemporáneo.[3] En

1. «Mímesis deriva de *mímeo* y *mímeisthai*, términos que se referían originariamente al cambio de personalidad que se experimentaba en ciertos rituales en que los fieles sentían que se encarnaban en ellos seres de naturaleza no humana —divina o animal— o héroes de otro tiempo [...] *Mímeisthai* no es tanto imitar, como encarnar a un ser alejado de uno». F. Rodríguez Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia*, Alianza, Madrid, 1982, p. 52.

2. Aristóteles, *Poética* 1447a 13-16.

3. Véase, por ejemplo, St. Halliwell, *The Aesthetics of Mimesis. Ancient Texts and Modern Problems*, Princeton and Oxford 2002, p. 152.

la *Poética* de Aristóteles, el término mímesis es, a nuestro entender, un término técnico, cuyo significado el autor parece dar por conocido, si bien el lector, el actual al menos, debe deducirlo porque el filósofo lo emplea muy a menudo —tanto el propio término como otras palabras de la misma familia léxica— en diferentes contextos sin un significado claramente unívoco. A pesar de estas dificultades, sí puede decirse que la mímesis poética de Aristóteles se aleja del sentido relativamente negativo que tiene en la obra de su maestro Platón.

Platón concibe el mundo como obra de un demiurgo o artesano, que lo configura mirando (hacia arriba) a las ideas, eternas e inmóviles, para intentar imitarlas (lo mejor posible) en el ámbito (inferior) del espacio y el tiempo, de tal modo que las cosas resultan ser como copias degradadas y casi irreales, que sólo son impropiamente en tanto participan de esos modelos perfectos, y pone en el inicio del proceso de conocimiento el recuerdo (*anamnesis*) de esas ideas. En este contexto filosófico Platón concibe el arte como una mímesis (imperfecta y engañosa) de las cosas del mundo sensible, por lo que se aleja, aún más que el mundo, del ámbito de lo propiamente real de las ideas y nos aleja también a nosotros entreteniéndonos con distracciones que a nada conducen.

Así, en la *República*, en un lugar (392-398) se sostiene que la narración puede hacerse de forma no mimética, por medio del discurso directo, o por medio de la mímesis, cuando el poeta «intenta hacernos creer que no es él el que habla sino uno de los personajes»; pero al poeta «cuya destreza lo capacitara para asumir las más variadas formas y para imitar todas las cosas [...] le diríamos que en nuestro Estado no hay hombre alguno como él ni está permitido que llegue a haberlo»; en otro lugar de la *República* (596-598), Platón habla de la capacidad de la mímesis para la creación de imágenes que pueden llevar a engaño, y sobre el peligro de «no ser capaz de discernir la ciencia de la ignorancia y de la imitación».[4] Así pues, Platón parece tener aquí una opinión negativa de la mímesis poética por mostrar algo distinto del original, lo que puede llevar a engaño.

Intentando, probablemente, desmarcarse de los excesos de su maestro, Aristóteles propone una concepción en la que el cosmos no ha sido creado por demiurgo alguno, sino que es eterno,

4. Platón, *República* 598d 4-5.

aunque no inmóvil, pues está constantemente aspirando hacia la perfección en acto del «motor inmóvil», y renuncia a la doctrina de la anamnesis para presentar el conocimiento como un proceso que parte de la experiencia y, en la medida que va descubriendo semejanzas entre las cosas,[5] se eleva gracias al entendimiento, y con la colaboración de la imagen y la metáfora,[6] hacia lo universal del concepto, para desde esa universalidad conquistada poder descender deductivamente hacia el reconocimiento de lo particular. En este nuevo contexto filosófico queda descartado que la *physis* sea imitación de nada y la noción de mímesis se restringe al ámbito del arte. Ahora la obra de arte, y en particular la poética, deja de ser vista como algo degradante y peligroso y adquiere una dignidad filosófica: aunque sigue siendo concebida como imitación, no es ya una imitación distorsionada de las cosas sino un proceso que reproduce autónomamente no ya las cosas sino la praxis, las acciones de los seres humanos.

Sobre el modo mimético de la narración en Homero, Aristóteles, en la *Poética* (1460a 5-11) muestra con claridad su admiración por el uso que de este modo hace el gran poeta:

> Homero es digno de alabanza por muchas razones, pero sobre todo por ser el único de los poetas que no ignora lo que debe ser su intervención personal en el poema. Pues es menester que el poeta hable personalmente lo menos posible, pues no es en ese aspecto en el que es imitador [...] tras un breve preámbulo, introduce al punto un varón, o una mujer, o algún otro personaje, y ninguno sin carácter, sino caracterizado.

Esto es, el poeta habla poco él e imita haciéndonos creer que los que hablan son los personajes, no el poeta. Así pues, Aristóteles considera tarea propia de un poeta la mímesis; lo que más

5. «Nace el arte cuando de muchas observaciones experimentales surge una noción universal sobre los casos semejantes. Pues tener la noción de que a Calias, afectado por tal enfermedad, le fue bien tal remedio, y lo mismo a Sócrates y a otros muchos considerados individualmente, es propio de la experiencia; pero saber que fue provechoso a todos los individuos de tal constitución, agrupados en una misma clase y afectados por tal enfermedad, los flemáticos, por ejemplo, los biliosos o los calenturientos, es arte», *Metafísica* 980b.

6. «Esto es lo único que no puede aprenderse de otros, y es, asimismo un signo de genio, puesto que una excelente metáfora implica una percepción intuitiva de lo semejante y lo desemejante», *Poética* 1459a.

parece admirar en Homero es su brillante uso de la narración mimética; Platón, como hemos visto, dejaba fuera del Estado al poeta que narrara por ese medio.

Una mímesis tal no es para Aristóteles una mera copia que refleja o repite mecánicamente un original, no es mera re-presentación pasiva. En este sentido cabe decir, como hacen Ricoeur y Gadamer, que para Aristóteles «mímesis es *poiesis*».[7] En concreto, la poesía, en especial la trágica, es presentada por Aristóteles como mímesis no ya de cosas sino de hechos o actos de la vida. El artista imita en el «médium» del lenguaje (como diría Gadamer) no tanto las cosas como las acciones de los seres humanos, su praxis, la cual, a su vez, es el resultado de una elección y tiene un cierto sentido en tanto que apunta en una determinada dirección: «La tragedia es, pues, la imitación de una acción elevada y completa, [...] que se realiza por personajes que actúan, [...] y que, mediante la compasión y al temor, logra la purgación (*catarsis*) de tales pasiones».[8] El poeta trágico, y también el cómico (cabría preguntarse por la falta de referencia a la lírica) se encarga de «poner en palabras» las acciones humanas. Coincidiría en esto con el historiador (y, aunque sea un anacronismo, con el periodista). Esta coincidencia no suprime, empero, la diferencia entre ellos, pues continúa Aristóteles,

> La función del poeta no es contar lo que ha sucedido, sino lo que podría suceder, es decir, las cosa posibles (*tà dynatà*) de acuerdo con la verosimilitud o la necesidad. Pues el historiador y el poeta no difieren entre sí por escribir el uno en prosa y el otro en verso [...], sino que la diferencia radica en que uno cuenta lo que ha sucedido y el otro lo que podría suceder.[9]

---

7. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Trotta, Madrid, 2001, p. 60. «¡Curiosa imitación, la que compone y construye aquello mismo que imita!». Id., p. 59. También Gadamer concibe el modo de ser de la obra de arte a partir de la noción de mímesis aristotélica como «autorrepresentación» (*Selbstdarstellung*) que comporta un «incremento de ser» (*Verdad y método I*. Sígueme, Salamanca, 1977, p. 189) y que «hace ser ahí a algo» (*Estética y hermenéutica*. Tecnos, Madrid, 2006, p. 126). Para todo ello cf. M.A. González Valerio, «La poética de Aristóteles desde Gadamer y Ricoeur», en http://www.magonzalezvalerio.com/mimesisymythos.pdf

8. Aristóteles, *Poética* 1450a 24-28.

9. Cervantes recoge en el *Quijote* este texto casi literalmente cuando escribe «Así es —replicó Sancho—, pero uno es escribir como poeta, y otro como

Aristóteles, además, señala, en un pasaje de la *Poética* (1448b 4-24) aún hoy controvertido,[10] que la mímesis es «connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales porque es el más imitador,[11] y por la imitación adquiere sus pri-

historiador: el poeta puede contar o cantar las cosas, no como fueron, sino como debían ser; y el historiador las ha de escribir, no como debían ser, sino como fueron, sin añadir ni quitar a la verdad cosa alguna» (Segunda parte, capítulo tercero).

10. Véase el pasaje entero: «Parece que dos causas, y ambas naturales, han dado, en general, origen a la poesía. En primer lugar, el imitar es connatural al hombre desde la niñez, y se diferencia de los demás animales en que es el más imitador, y por medio de la imitación adquiere sus primeros conocimientos, y también en que todos se complacen con las imitaciones, de lo cual es prueba lo que sucede en la práctica; porque hay cosas cuya visión real nos desagrada, pero, sin embargo, las contemplamos con gusto en sus representaciones fieles, así, por ejemplo, en el caso de las figuras de fieras muy bajas y los cadáveres. Y la causa de esto es que el aprender es algo muy agradable, no sólo para los filósofos, sino también para los demás, aunque éstos apenas lo disfruten. Por eso, en efecto, se deleitan contemplando los retratos, porque considerándolos, descubren y deducen qué es cada cosa, así, por ejemplo, éste es aquél; pues, el que no hubiera visto antes el original, no alcanzará el placer que procede de la imitación, sino a causa de la ejecución de la obra, o del color, o de algo de esta especie. Siéndonos, pues, tan natural la imitación como la armonía y el ritmo (pues es evidente que los metros constituyen partes de los ritmos), desde el principio los de naturaleza más dotados para estas cosas, avanzando en ellas poco a poco, dieron nacimiento partiendo de improvisaciones».

11. Aquí Aristóteles emplea un superlativo —*mimetikótaton*—, por lo que interpretamos que, en cuanto a la mímesis se refiere, la diferencia con respecto a los otros animales es de grado. Aristóteles, en su *Historia de los animales*, define como imitadores a animales como el autillo —«El autillo se parece a la lechuza y tiene alitas en torno a las orejas; algunos lo llaman "cuervo nocturno". Es juguetón e imitador; se le puede coger, como a la lechuza cuando imita los movimientos de los cazadores, pues se acerca por detrás otro cazador y lo apresa» (597b 22-26)— o el aguzanieves —«El aguzanieves es enemigo del caballo, pues el caballo lo expulsa de los pastos, ya que el aguzanieves se alimenta de hierba, pues tiene un leucoma y no tiene una vista aguda; imita el relincho del caballo, y volando lo asusta y lo echa del lugar, pero, cuando el caballo lo atrapa, lo mata» (610b 15-10)—; la golondrina, entre otros animales, imita incluso a los hombres —«En las vidas de los demás animales, se puede observar, en general, que estos hacen muchas imitaciones de la vida humana, y uno puede ver la precisión de la inteligencia, sobre todo, en los pequeños más que en los grandes, así, por ejemplo, en primer lugar entre las aves, en la construcción de nidos de la golondrina, pues tiene el mismo modo de hacerlo que el hombre por medio de paja y barro» (612b 18-22)—. En cualquier caso, Demócrito de Abdera (c. 460 - c. 370) ya había afirmado, según cita Plutarco, que «En las cosas más

meros conocimientos». La mímesis es, pues, según Aristóteles un medio de actualización importante de las dos «causas naturales» de la creación poética, el aprender y el goce que esto procura a todos los seres humanos, filósofos o no.

St. Haliwell estudia el capítulo 4 de la *Poética* de Aristóteles, lugar donde se halla el largo pasaje citado en el párrafo anterior, en paralelo con el capítulo 9, capítulo en el que el filósofo griego declara que «la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo universal (*ta katholou*), mientras que la historia cuenta lo singular (*ta kath' hekaston*). Lo universal es a qué clase de ser humano le corresponde decir o hacer de acuerdo con la verosimilitud o la necesidad —lo que constituye el propósito de la poesía, aunque ponga nombres propios a los personajes—; lo particular, en cambio, qué hizo Alcibíades o qué le pasó».

No se confunde, pues, la poesía con la historia pues el historiador atiende a lo que ocurre efectivamente en un determinado tiempo, juntando cosas que se dan en un flujo ilimitado y que no tienen entre sí vínculo más que casual, mientras que el poeta crea una fábula, trama, intriga o guión (*mythos*) en la que articula «una acción total y perfecta que tenga principio, medio y fin», es decir, que esté dotada de una unidad orgánica que confiere sentido a cada una de las partes que la integran. Aunque imita a la vida, la tragedia tiene una autonomía, se separa de lo históricamente acontecido y se lanza al descubrimiento-configuración de un ámbito de lo real mucho más vasto que el de lo históricamente acaecido: el ámbito de lo posible. Habría, pues, al mismo tiempo en la poesía implicación y autonomía: el poeta dice la realidad, alude a un mundo previo a la obra, pero al decir esa realidad la re-conoce y configura, re-ordenándola en función de un *mythos* que no viene dado sino que es puesto por la libertad del poeta: la trama permite relatar o redescribir lo real atendiendo a su sentido, rellenando huecos, instaurando transiciones, destacando aspectos y matizando contrastes.[12] La dic-

importantes nosotros hemos llegado a ser discípulos por imitación: de la araña en tejer y zurcir, de la golondrina en la construcción de casas, y del cisne y el ruiseñor melodioso» (Plutarco, *Sobre la inteligencia de los animales*, 20, 974a).

12. A esto parece aludir recientemente Uribe cuando afirma: «Cualquiera sabe que la fantasía se inspira en la realidad, pero la ley de la ficción exige que sólo se cuente una parte de la verdad. Aquella que dé sentido a la historia», K. Uribe, *De Bilbao a Nueva York*. Seix Barral, Barcelona, 2009, p. 89.

ción es humanizadora: se basa en lo vivido para ordenarlo de acuerdo con imperativos humanos, haciendo surgir una significación que antes no estaba, o que sólo estaba de un modo informe, incoado, acallado. Aquí radicaría, para Gadamer y Ricoeur a la zaga en esto de Aristóteles, la potencia ontológica del lenguaje.

La poesía o, mejor, los poetas no realizan la mímesis de entidades abstractas, como pudieran ser las ideas platónicas, sino de acciones o acontecimientos dispuestos y ordenados de un modo determinado; así, por ejemplo, Aristóteles dice que «La fábula tiene unidad, no como algunos creen, si se refiere de uno solo; pues a uno solo le suceden infinidad de cosas, algunas de las cuales no constituyen ninguna unidad. Y así también hay muchas acciones de uno solo de las que no resulta ninguna acción única [...] Es preciso, por tanto, que, así como en las demás artes imitativas una sola imitación es imitación de un solo objeto, así también la fábula, puesto que es imitación de una acción, lo sea de una sola y entera, y que las partes de los acontecimientos se ordenen de tal suerte que, si se traspone o suprime una parte, se altere y disloque el todo; pues aquello cuya presencia o ausencia no significa nada, no es parte alguna del todo».

Podría decirse que unas acciones o acontecimientos de la vida, de la historia o de «la mitología» son, por medio o durante el ejercicio de la mímesis poética, despojados de aquellos elementos accidentales que los alejarían de poder ser considerados por el público receptor «más universales» que el mero acontecimiento «histórico».

La historia cuenta lo singular, cuenta las acciones tal y como han sucedido, se atiene a lo que ha ocurrido: no tiene en principio otra finalidad. Podríamos compararla en este sentido con la memoria, que hace que perdure la impresión que los sentidos provocan en el alma, o con la imaginación (*phantasía*), que sería como una luz (*phaos*) (*De anima* 429 a) en la que se mantiene la sensación sin la presencia del objeto sensible. La poesía, por el contrario, aunque también nos presenta personajes que actúan, no se detiene en ellos como casos particulares, sino que a través de esa particularidad nos dice algo que tiene un alcance universal. La historia, en este sentido, estaría más próxima de la sensación, pues «la sensación en acto es de objetos individuales», y la poesía se parecería más a la ciencia, la cual «es de universales y éstos se encuentran en cierto modo en el alma misma» (*De anima* 417b15): estaría en-

tre la historia y la filosofía. La poesía desborda en algún modo la particularidad (pese a que la imita y, en este sentido no se abstrae de ella), abriéndola en dirección a lo universal, pero su universalidad no es la del concepto, ya que no subsume la acción en una categoría determinada o en un tipo general, sino que la acción misma se presenta como modelo, como categoría, como típica.

Esta universalidad de la poesía, a la que en función del medio en que se despliega podríamos denominar «universalidad lingüística» para diferenciarla de la «universalidad abstracta» del concepto, ocuparía una posición intermedia entre la contingencia de la realidad natural e histórica y la necesidad de la lógica, de las matemáticas y de la filosofía primera. El universal poético (recordemos que lo bello es lo que «gusta universalmente sin concepto», según Kant), por la mímesis se mantiene apegado a lo concreto (sublimándolo, podríamos decir), mientras que la ciencia hace abstracción de lo contingente y singular (reprimiéndolo) y sólo retiene lo esencial.[13] Tiene por ello una potencia «psicagógica» (1450a), se dirige al alma (*psiché*), siendo capaz de arrastrarla, de seducirla, de animarla, mientras que el concepto abstracto es más bien cosa del entendimiento (*nous*) —y a él solo le afecta— en su aspiración heroica por la ciencia más universal, por la filosofía primera, que «es universal por cuanto que primera» (*Metafísica* 6 e 1), pues investiga el primer principio, el ser primero, y trata de todo lo que es. Podríamos asimilar esta universalidad poética de la que estamos hablando con la universalidad del símbolo que de algún modo hace presente a través de algo concreto, de un imagen, de algo que conocemos, algo no directamente presentable ni cognoscible (un sentido).

De las ideas que han aparecido hasta ahora, dos de ellas son las que destacan para nuestros intereses. La primera es la idea

13. Podríamos evocar aquí lo que dice Nietzsche sobre el concepto al plantear juvenilmente su crítica de la metafísica en el artículo titulado «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral»: «Pensemos ahora en la formación del concepto: cada palabra se hace concepto en cuanto deja de referirse a la vivencia originaria única e individualizada a la que debe su emergencia, para poder adaptarse a todos los innúmeros casos distintos, más o menos parecidos pero nunca iguales. Todo concepto proviene de una igualación (identificación: *Gleichsetzung*) de lo no-igual: el olvido de lo diferencial conforma y provoca la representación, "como si" en la naturaleza hubiera, aparte de hojas, la hoja, una especie de protoforma (*Urform*) ¡la hoja cual causa de las hojas!». Traducción de A. Ortiz-Osés en *Metafísica del sentido*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.

de «gradación», «mediación» o incluso «relación» que subyace a menudo en distintos pasajes; así, por ejemplo, el ser humano es el *más* imitador de los animales, la poesía es *más* filosófica que la historia, de donde puede quizá inferirse que la poesía es menos filosófica que la filosofía, porque está más cerca de las contingencias que la filosofía, pero más filosófica que la historia que daría cuenta de lo contingente. La segunda idea es la de que la mímesis poética «depura» las acciones contingentes y que por medio de «la disposición de los hechos», en términos aristotélicos, unifica y, en cierta medida, abstrae e interpreta.

Pues bien, estas dos ideas pueden rastrearse en la obra de dos autores del siglo XX como son Gadamer y Ricoeur. La hermenéutica de Gadamer se presenta como una teoría general de la interpretación que pretende servir de alternativa a los planteamientos positivistas, cientificistas y subjetivistas predominantes en la filosofía moderna. La tesis de fondo que defiende este «urbanizador» de Heidegger es que la experiencia humana de la verdad y del sentido no se reduce al conocimiento metódicamente elaborado por la(s) ciencia(s). El conocimiento científico, que se caracteriza por su proceder metódico, tiene, según defiende Gadamer, un carácter secundario y derivado con relación a la experiencia lingüística, a la experiencia estética y a la experiencia ética. Al construir su teoría hermenéutica Gadamer propone tomar como punto de partida no ya la teoría de la ciencia, sino una reflexión sobre la ontología y la gnoseología de la obra de arte, que atienda a su pretensión de verdad. De esta reflexión espera extraer un modelo o una noción de interpretación artística que después se aplicará a la interpretación propia de las ciencias humanas y que finalmente se traslada al lenguaje en general...

En este sentido Gadamer aborda la obra de arte desde la categoría del juego, el cual ejemplifica aquí un tipo de realidad que sólo existe en sus realizaciones, en las que se conjuga o «juega», y defiende que su modo de ser es la «representación». Esta noción, que ocupa en su hermenéutica una posición de suma importancia, central podríamos decir, proviene en gran medida de la mímesis aristotélica. Gadamer utiliza en alemán la palabra *Darstellung* como distinta de *Vorstellung*. *Vorstellung* se refiere a la representación subjetiva, a la imagen de un objeto que el sujeto genera en el espacio mental, por lo que sería el resultado de una introyección. *Darstellung* también significa representación, pero tiene un carác-

ter objetivo-subjetivo, no es interior a la mente sino exterior: sería un poner en relación, relato, que configura y articula (trama) lo que estaba inconexo, una auténtica ex-posición en el sentido de un poner ahí fuera (pro-yección), como el que ocurre en la puesta en escena de una obra de teatro o en la ejecución de la obra musical.

El caso de la música resulta aquí paradigmático: su ser más propio no se encuentra propiamente en la partitura, que es algo previo en la que ese ser en todo caso se encontraría como esquematizado, sino que está esencialmente referido a su representación-ejecución, pues es en ella donde emerge la obra y se realiza sonoramente como música: «La representación o la ejecución de la poesía y de la música son algo esencial y en modo alguno accidental. Sólo en ellas se realiza por completo lo que las obras de arte son por sí mismas: el estar ahí de lo que se representa a través de ellas. La temporalidad específica del ser estético, que consiste en que tiene su ser en el representarse, se vuelve existente, en el caso de la reproducción, como manifestación autónoma y con relieve propio».[14]

Esta representación-mímesis de la que está hablando Gadamer es de alguna manera una «presentación» que hace que algo esté efectivamente presente, pues no se limita a «repetir copiando» sino que «muestra», «pone de relieve», destaca unos aspectos y matiza o difumina otros: se trata de una imitación activa, creadora, que re-elabora o reconfigura lo imitado transformándolo y abriendo un mundo nuevo, que antes no estaba ahí.[15] Podríamos decir que a través de la interpretación del artista la realidad se enriquece en su representación artística. La representación comporta así un «incremento de ser», pues hace ser algo que antes no era, y un «incremento de conocimiento», pues permite reconocer críticamente la realidad natural o histórica a la luz de lo posible:[16] «Mímesis no quiere decir aquí imitar algo previamente conocido, sino llevar algo a su representación, de suerte que esté presente ahí en su plenitud sensible».[17]

Pues bien, en este contexto de la reflexión sobre la obra de arte y la noción de representación, Gadamer alude en *Verdad y método* a las nociones de la alegoría y el símbolo y, tras ciertos

14. H.G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 180.
15. Id., p. 159.
16. Id., p. 189.
17. H.G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*. Paidós, Barcelona, 1991, p. 92.

titubeos, recurre con claridad a la noción de símbolo para caracterizar el modo de ser de la obra de arte y su universalidad característica. La universalidad de la obra de arte no es la universalidad abstracta del concepto sino una universalidad simbólica. En el símbolo la imagen se da en toda su concreción y particularidad pero «imitando», al mismo tiempo, un sentido universal. Se trataría de una «coincidencia entre la manifestación sensible y significado suprasensible» ya que, como señaló Goethe, en el símbolo lo individual comparece como un «caso eminente» que se erige como representante de una multitud de casos particulares, por lo que «encierra en sí una cierta totalidad».[18]

Otro de los autores en los que puede considerarse que están presentes las ideas de gradación, o mediación, como se verá, y la de imitación poética es P. Ricoeur, gran lector de la *Poética* de Aristóteles. Así, este autor da como Aristóteles una importancia extraordinaria a la fábula en la mímesis poética.[19] La mímesis poética con las diferentes precisiones que hace el autor francés es en origen la señalada por Aristóteles. La importancia de la delimitación narrativa, creemos, es patente en su teoría sobre la identidad personal como identidad narrativa,[20] porque, la acción,

18. *Verdad y método*, pp. 116 y 114 respectivamente. Gadamer se refiere a Goethe cuando hablaba del estado de ánimo que tenía en Frankfurt y alude a ciertos objetos que de algún modo son portadores de esa significación por lo que «en realidad son simbólicos, es decir, y ni haría falta decirlo: son casos eminentes, que aparecen con una variedad característica como representantes de otros muchos, y que encierran en sí una cierta totalidad...».

19. Esta idea está muy presente a lo largo de los tres volúmenes *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI, Madrid, 1987; *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo XXI, Madrid, 1987; y *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

20. La obra principal en que Ricoeur expone su teoría sobre la identidad narrativa es *Soi-même comme un autre*, París 1990 (existe traducción española, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996; nuestras referencias remiten a esta edición), aunque ya había sido tratada y desarrollada en trabajos como los citados en la nota anterior o en «L'identité narrative (suivi d'un débat avec J.-M. Ferry, B. Vergeles, S. Mercier-Jossa et D. Sallenave)», *Esprit* 7/8, 1988, 295-304, 305-314. También son de interés los diferentes trabajos recogidos en *Caminos del reconocimiento*, Madrid, 2005 (*Parcours de la reconnaissance. Trois études*, París, 2004). Para una bibliografía exhaustiva, remitimos a http://www.fondsricoeur.fr/, donde se podrá encontrar un información detallada y rigurosa sobre la obra del filósofo francés.

las acciones sólo pueden ser accesibles si se narran, pues la narración integra las discordancias que presentan los acontecimientos en su contexto histórico. La identidad de una persona constituida como *idem* supone un grado de abstracción que permite elevarse sobre la contingencia, sobre la diversidad o la discontinuidad, para poder reconocerse a sí mismo en el curso del tiempo. En su proceder, Ricoeur dice que se le ha impuesto una tríada: «describir, narrar, prescribir».[21] Así pues, la narración, esto es, la poética, podíamos decir, se encuentra en un grado intermedio, o es mediadora entre «la historia» —la descripción— y «la filosofía ética» —la prescripción. Dice Ricoeur: «las acciones organizadas en el relato presentan rasgos que no pueden ser elaborados temáticamente más que en el ámbito de una ética».[22]

En Aristóteles, la poesía parece ocupar un estadio intermedio entre la historia y la «ciencia universal», y, en el caso de Ricoeur entre lo contextual y lo universal, pues la narración ayuda a organizar la vida a causa del carácter evasivo de ésta y también a articular la permanencia en el tiempo en medio de la heterogeneidad de las experiencias. Ricoeur viene a decir, como Aristóteles, que la narración —de una vida en el caso de aquél— es un proceso de ordenación y estructuración que no se encuentra en los acontecimientos y acciones mismas; por otra parte, aunque no dice, hasta donde nosotros sabemos, que la narración es más filosófica, sí se puede desprender una idea muy semejante, pues la narración serviría para vincular universalidad e historicidad que, según Ricoeur, paradójicamente se entrecruzan,[23] y podíamos añadir que se constituyen, en el lenguaje y la interpretación, esto es en la narración o mímesis poética.

Para terminar quizá podíamos plantear la hipótesis de que en los tres autores que hemos visto la poesía, la poética, la narración, el relato, la mímesis ocuparían el punto medio —*mesótes*— entre la filosofía y la historia, convirtiéndose así en virtud, virtud que nos ayudaría a hacer «de la unidad de nuestra vida más una obra de arte que una reivindicación de independencia».[24]

21. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 108.
22. Id., p. 110.
23. Id., pp. 258-327; en especial 300-327.
24. Id., p. 137.

5

EL VIAJE ROMÁNTICO

El giro de la mentalidad ilustrada a la romántica que tiene lugar a finales del siglo XVIII se expresa muy bien, por ejemplo, en el cambio que se produce en el modo de mirar la naturaleza, de leer el paisaje y de imaginar las montañas. A comienzos del «siglo de las luces» los viajeros que tenían que atravesar los Alpes solían cerrar las cortinas de los carruajes, o se vendaban los ojos, para evitar la impactante visión de algo tan enorme y tan intratable, que no les provocaba otra cosa que horror y repugnancia. Así, el autor anónimo de una especie de folleto de propaganda turística titulado *Les Délices de la Suisse* (1730), aunque señala la «prodigiosa altura» de los Alpes y sus «nieves eternas», no duda en afirmar que «esas enorme excrecencias de la tierra no tienen, por su aspecto exterior, ninguna utilidad ni el menor encanto».[1] La irregularidad de sus contornos no se dejaba reducir a orden: representaba lo absolutamente salvaje en oposición total a la cultura, lo inhumano.

El paisaje que entonces resultaba atractivo se desarrollaba en la horizontal, donde se extienden prados cultivables y el ganado puede criarse organizadamente. Es en la segunda mitad de ese siglo cuando la gente empieza a interesarse por la montaña (así en 1786 se consuma la primera ascensión al Mont-Blanc) y a contemplarla como algo que podía resultar estéticamente significativo. La montaña y la mar van a constituirse ahora en representación de lo que en la naturaleza escapa al control y al dominio del ser humano: serían símbolos radicales de una libertad no

1. Cfr. R. Macfarlane, *Las montañas de la mente*. Alba, Barcelona, 2005, p. 174 (cfr. también p. 33).

meramente política sino psico-social y de una vida vivida en toda su abismática y problemática profundidad, que hasta ese momento la razón abstracta de la Ilustración no había conseguido articular, y despreciaba como irrelevantes e improductivas.

Con el desarrollo de la física y de la astronomía la conciencia europea se había volcado sobre la naturaleza aplicándole la metáfora de la máquina y estaba logrando «domesticarla», convertirla en «objeto» de conocimiento y de dominio, pero al ceder al extraño atractivo de las montañas, como ya había hecho por lo demás Petrarca en los comienzos del Renacimiento, deja de verla como un «estorbo» y empieza a buscarse a sí misma en ella.[2] En tanto que «resto» o «excedente» la montaña va a representar el «resto» de la propia conciencia, la otredad. La montaña comparece ahora como el lugar en el que acontece el libre juego de la tierra liándose con el cielo en un ejercicio de trascendencia inmanente: sería como un *daimon* que une y separa los opuestos, que los une por su separación.

Ese resto, que alude más a la noción antigua de *physis* que a la visión mecánica de la nueva física, viene a recordar al ser humano que él también pertenece a la naturaleza, que su libertad proviene de ella. Si el ser humano conoce la naturaleza, de algún modo es la naturaleza la que a través del aquél se conoce a sí misma: también ella sería, pues, sujeto.[3]

En el último tercio del siglo XVII un joven dramaturgo inglés llamado John Dennis al atravesar un paso estrecho y peligroso de la ruta por la que cruzaba los Alpes había sentido ya un «horror delicioso» y un «júbilo terrible», pero hasta 1757 esa sensación no encuentra una expresión lingüística determinada en la palabra «sublime», la cual va a ser empleada por Edmund Burke por pri-

2. F. Petrarca, *Subida al Mont Ventoux*. Artium, Vitoria, 1998.

3. Cf. los desarrollos de la filosofía de la naturaleza de Schelling a partir, y frente, a la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. En este sentido Novalis llega a preguntarse qué es lo que vio el aprendiz, el yo, cuando, buscando el rostro de la diosa, levanta el velo del no-yo, de la naturaleza, y responde con contundencia: «Vio —prodigio de prodigios— a sí mismo». El yo moderno comienza a reconocerse a sí mismo, o a conocer su «sí-mismo», podríamos decir en sentido jungiano, «dentro de la vitalidad grandiosa de la naturaleza entera, en su monstruosa historia, que ha producido también al hombre y gracias al espíritu humano penetra en la conciencia de sí misma y de sus fuerzas operativas». R. Safranski. *Romanticismo. La odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 106.

mera vez en relación con el paisaje.[4] Dos décadas después, Rousseau, que en 1749 había experimentado cuando caminaba por el bosque de Vincennes algo que él mismo consideró como una «iluminación», usa ya la palabra «romántico» por primera vez para referirse a un paraje del lago de Bienne: «Las orillas del lago de Bienne son más salvajes y románticas que las del lago de Ginebra, porque las rocas y los bosques llegan hasta el borde del agua; pero no son menos risueñas. Si bien hay menos cultivo de campos y viñas, menos ciudades y casas, también hay más verdor natural, más praderas, más rincones de umbría floresta, contrastes más frecuentes y accidentes más próximos».[5] Se entiende con facilidad que una persona como Rousseau a la que le atrae la junción del agua del lago con los peñascos no tenga ningún reparo en reconocer su fascinación por la fuerza de la alta montaña:

> Sabido es lo que yo entiendo por un país hermoso. Nunca me lo ha parecido el que está formado de llanuras, por más que realmente lo sea. Yo quiero torrentes, peñas, abetos, bosques sombríos, montañas, caminos escabrosos por donde tener que subir y bajar; precipicios que me hagan estremecer. Este placer tuve al acercarme a Chambéry, y lo gocé con todo su atractivo. No lejos de una montaña cortada, llamada el Paso de la Escala, debajo de la carretera abierta en la roca, en el lugar llamado Chailles, corre y bulle por un espantoso abismo un riachuelo que parece haber empleado millares de siglos en abrirse paso. A lo largo del camino hay un parapeto para evitar las desgracias que podrían ocurrir; así es que podía contemplar el fondo y tener el gusto de experimentar vértigos a mi satisfacción, porque lo más extraño que hay en mi afición a los lugares escarpados es que me causan desvanecimientos y esto me agrada con tal de que no corra peligro de caerme.[6]

4. R. Macfarlane, o.c., pp. 94 y 98.

5. J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*. Flammarion, París, 1964, p. 95.

6. J.-J. Rousseau, *Confesiones*. Alianza, Madrid, 1997, p. 159. También Kant se asoma en la tercera crítica a contemplar las fuerzas desatadas de la naturaleza: «Rocas audazmente colgadas y, por decirlo así, amenazadoras, nubes de tormenta que se amontonan en el cielo y se adelantan con rayos y con truenos, volcanes en todo su poder devastador, huracanes que van dejando tras de sí desolación, el océano sin límites rugiendo de ira, una cascada profunda en un río poderoso, etc., reducen nuestra facultad de resistir a una insignificante pequeñez, comparada con su fuerza. [...] llamamos gustosos sublimes a esos objetos porque elevan las facultades del alma por encima de su término medio ordinario».

Esa iluminación a la que hemos aludido puede ser considerada como el centro a partir del que se desarrolla toda su filosofía y tuvo lugar en el verano de 1749 cuando Jean-Jacques Rousseau caminaba por el bosque hacia el castillo de Vincennes donde se encontraba preso su amigo Denis Diderot. De pronto se siente cansado por el vivo ritmo que había ido imprimiendo a sus pasos y decide detenerse a descansar un rato. Para entretenerse echa un vistazo al Mercure de France que llevaba en el bolsillo y se encuentra con el anuncio del tema propuesto por la Academia de Dijon para su concurso de 1750: Si el restablecimiento de las ciencias y de las artes ha contribuido a depurar las costumbres. Según la propia versión de Rousseau, el tema le produce un impacto fulminante. «Si alguna vez algo se ha parecido a una inspiración súbita, fue el movimiento que en mí se produjo ante aquella lectura: de golpe siento mi espíritu deslumbrado por mil luminarias: multitud de ideas vivas se presentaron a la vez con una fuerza y una confusión que me arrojó en un desorden inexpresable...».[7]

Rousseau se ocupa luego de describirnos los detalles con toda intensidad: aturdimiento, agitación, llanto. La pregunta ha provocado un encuentro entre sus conocimientos y sus experiencias que se concreta en una especie de estallido de claridad. En el interior de ese claro recién abierto vislumbra una imagen (positiva) del ser humano en armonía con la naturaleza y otra imagen (negativa ahora) de la sociedad en tanto que pervierte los impulsos naturales. «Oh, señor —continúa la carta a Malesherbes— si alguna vez hubiera podido escribir la cuarta parte de lo que vi y sentí bajo aquel árbol, con qué claridad habría hecho ver todas

7. Segunda carta a Malesherbes, 12 de enero de 1762 en J.-J. Rousseau, *Ensoñaciones de un paseante solitario*. Alianza, Madrid, 1979, pp. 182-3. Compárese lo que cuenta Rousseau con lo que afirma W. James en relación a lo que experimentó bajo la influencia de un potente anestésico como el óxido nitroso: «La verdad descansa abierta a la vista en la profundidad, debajo de la profundidad de una evidencia casi enceguecedora. La mente ve todas las relaciones lógicas del ser con una obvia delimitación e instantaneidad frente a las cuales su conciencia normal no ofrece paralelo; únicamente cuando la sobriedad regresa, el sentimiento de penetración mental se desvanece, y uno se queda mirando unas pocas palabras y frases desunidas, como uno mira... los restos negros de carbón quemado que deja una hoguera extinguida». William James: «Subjective Effects of Nitrous Oxide», en *Mind*, Vol. 7, 1882 (agradezco la cita a J. Izuzquiza).

las contradicciones del sistema social, con qué fuerza habría expuesto todos los abusos de nuestras instituciones, con qué sencillez habría demostrado que el hombre es naturalmente bueno y que sólo por las instituciones se vuelven malvados los hombres».[8]

El 17 de mayo de 1769 Herder, que tenía veinticinco años y era predicador en Riga, se lanza, dejándose llevar por su inclinación hacia lo oscuro y lo sublime, a un viaje en barco que no tiene un destino bien determinado, pues sólo busca alejarse de la tierra firme, como si quisiera mantenerse «flotando entre el cielo y el mar»: «En tierra estamos sujetos a un punto muerto, encerrados en el estrecho círculo de una situación». Embarcarse es como abandonar el mundo, la cultura establecida, las costumbres y rutinas. «¡El mundo se desvanece ante ti, ha desaparecido bajos tus pies!».[9]

Y de esta embarcada va a surgir en él una nueva forma de pensar, una visión del carácter móvil, por cuanto histórico, de nuestro mundo, de la cultura, de la realidad humana, de la propia verdad. Se trata de una vuelta desde la cultura ilustrada y la razón abstracta hacia la vida en su movilidad y concreción, que escapa a la universalidad del concepto y necesita de una cierta sensibilidad estética y de un lenguaje metafórico, mitopoético, para poder expresarse y articularse.

Pues bien, esa vida que se configura a través de la fuerza oscura de la imaginación es la que Schlegel intuye, anticipándose en más de medio siglo a Nietzsche, cuando se da cuenta de que «la cultura de los griegos no sólo estuvo marcada por la «noble simplicidad y serena grandeza», tal como Winckelmann afirma, sino que además tiene un trasfondo extático, salvaje, cruel, y también pesimista».[10] Se trata de algo un tanto oscuro, de eso a lo que llama «bello caos» a partir del cual nace la forma acabada, que se retrae en el surgimiento de la obra, en la que resulta invisible pues queda implícito o implicado. El individuo ilustrado no suele tenerlo en cuenta, hace como si no existiera. Incluso

8. En las *Confesiones* añade que «se abrieron a mis ojos nuevos horizontes y me volví otro hombre». J.-J. Rousseau, *Confesiones*. Alianza, Madrid, 1997, libro VIII.

9. J.G. Herder, *Diario de mi viaje de 1769*, en *Obra selecta*. Alfaguara, Barcelona, 1982, p. 28. Cf. también p. 109.

10. R. Safranski, *Romanticismo. La odisea del espíritu alemán*, Tusquets, Barcelona, 2009, p. 58.

los griegos clásicos ya casi lo habían olvidado. Pero el alma romántica de Schlegel lo detecta y Novalis ya lo poetiza en los *Himnos a la noche*. Ahora el poeta busca en la noche «su propio camino hacia el mundo originario».[11] La noche remite a la tierra, a su interior, en cuya oscuridad germina la semilla y «crecen» minerales y tesoros.

Pues bien, situándose simbólicamente entre la visión rousseauniana de la montaña y la experiencia herderiana del mar, el primer romanticismo se va a desmarcar del neoclasicismo de Winckelmann que propugna como tarea del artista moderno la imitación de las obras de la antigüedad clásica en las que se habría alcanzado definitivamente la perfección formal, el equilibrio y la armonía. Schlegel considera en este sentido que si bien es importante mirar al pasado, especialmente si es un pasado «perfecto» como el representado por la Grecia clásica, no se debe despreciar el progreso que comporta para la humanidad el surgimiento de la conciencia y de la experiencia subjetiva que caracteriza a la modernidad. Esa subjetividad plantea ciertamente nuevos problemas, como el de la especialización, la fragmentación interna y la disgregación atomizadora. La subjetividad debe quedar integrada en la obra de arte, animándola con un sentido que la atraviesa en todas sus partes, en una totalidad, en esa totalidad-fragmento que es cada obra.

Ahora ya no se va a buscar la mediación entre la vida del yo y el mundo exterior (naturaleza y sociedad) con la ayuda de la conciencia, como intentaba aún Fichte, sino que se recurre para ello al arte. En el *médium* del lenguaje entendido como obra de arte, como poesía en la que se efectúa la interpretación de la realidad, la subjetividad comparece como la secreta animadora de lo que se está diciendo objetivamente en la obra. La obra de arte sería en este sentido una especie de mandala que integra los opuestos, la subjetividad y la objetividad mediados en el interior de algo que no viene dado en cuanto tal en la naturaleza o en la historia sino que ha sido puesto y configurado por la actividad creadora del artista.

Así parece haberlo entendido, y aplicado en su obra pictórica, el paisajista C.D. Friedrich cuando hace la siguiente consideración sobre la imagen pictórica, alejándose de la teoría clasicista:

11. Id., p. 113.

> El arte no debe en modo alguno proponerse el engaño, y ejecuciones de tal dimensión constriñen la imaginación del espectador; la imagen sólo debe insinuar y, ante todo, estimular espiritualmente y entregar a la fantasía un espacio para su libre juego, pues el cuadro no debe pretender la representación de la naturaleza, sino sólo recordarla. La tarea del paisajista no es la fiel representación del aire, del agua, los peñascos y los árboles, sino que es su alma, su sentimiento lo que ha de reflejarse.[12]

Ahora bien, el sentido del alma romántica remite a un absoluto fragmentado por la libertad humana y que en el fondo resulta inexpresable. El Absoluto sólo se da, para los románticos, fragmentado, como fragmento de sí en el que se hace patente su ausencia, lo que falta, ese defecto de ser que es constitutivo radical de todo lo que es y que incita a no quedarse en él, a no detenerse ahí, a continuar el viaje... ese viaje al que incita Rousseau con su modo de mirar las montañas, en el que se embarcó el joven Herder y al que ya en el siglo XIX invita Nietzsche cuando grita: «Filósofos a la mar».

Recordemos a este respecto que Kant, siguiendo una tendencia predominante en la mayor parte de la historia de la filosofía, concibió el ámbito del conocimiento, el «país de la verdad», por contraposición al reino de la ilusión, la superstición e ignorancia, sirviéndose para ello de la imagen de una isla «encerrada por la naturaleza misma en límites invariables» y «rodeada de vasto y tempestuoso mar». El filósofo desconfía de cualquier intento de adentrarse en ese océano y advierte que «bancos de nieblas y hielos que pronto se derretirán fingen nuevas tierras que incesantemente engañan con vanas esperanzas al marino ansioso de descubrimientos, encadenándolo a locas empresas que aventuras que nunca puede abandonar ni llevar a buen término».[13] A pesar de las advertencias de Kant, entre los

12. Friedrich, citado por J. Arnaldo, *Friedrich*. Historia 16, Madrid, 1993, p. 60.

13. E. Kant, *Crítica de la Razón pura*. Losada, Buenos Aires, 1980, vol. II, p. 9 (cfr. al respecto M. Le Doeuf, *L'imaginaire philosophique*, Payot, París, 1980, pp. 17 y ss.; así como R. Safranski, o.c., p. 264). «No sólo hemos recorrido el territorio del entendimiento puro y examinado cuidadosamente cada parte del mismo, sino que, además, hemos comprobado su extensión y señalado la posición de cada cosa. Ese territorio es una isla que ha sido encerrada por la misma naturaleza entre límites invariables. Es el territorio de la verdad —un nombre atractivo— y está rodeado por un océano ancho y borrascoso, verdadera patria

jóvenes precursores del romanticismo el anhelo de trascendencia no encuentra ya satisfacción en la gran quietud de la eternidad clásica, sino que necesita lanzarse a la aventura, atravesar el mar tormentoso, como el caballero medieval necesitaba entrar en el bosque, precisamente por donde más espeso era.

Pues bien, entre los numerosos cuadros de Friedrich en los que aparece el mar, vamos a fijar nuestra mirada por unos instantes en el titulado «El monje junto al mar» que pese a ser una obra temprana (1810) suele ser reconocido como un de los principales del autor y como el más osado del paisajismo romántico. La disposición del monje de espaldas a nosotros, como suele ser habitual en los personajes de Friedrich, parece invitarnos a que nos pongamos en su lugar (se ha sugerido como hipótesis que en la figura del monje se estaría proyectando el propio Friedrich, absorto en su meditación) y contemplemos ese «mar sin orillas».[14]

El tema del cuadro podría estar aludiendo, como señaló Semler, al contenido de los pensamientos que tiene el monje mirando lo inabarcable del mar, un mar que se conjuga sin solución de continuidad con la inmensidad de un cielo que llena las tres cuartas partes del lienzo.[15] La ausencia de bastidores escenográficos que la tradición paisajista solía prescribir hace que la única delimitación la establezca el marco. Se genera así la sensación de un espacio inconmensurable que contrasta con la minúscula y única figura del monje erguido, haciendo que resalte su soledad. Kleist nos cuenta la experiencia que tuvo al ponerse ante el cuadro: le dio la impresión de que se metía en él y se fusionaba con el protagonista, «era así yo mismo el capuchino...». Pero súbitamente se da cuenta de que algo faltaba: «aque-

---

de la ilusión, donde algunas nieblas y algunos hielos que se deshacen prontamente producen la apariencia de nuevas tierras y engañan una y otra vez con vanas esperanzas al navegante ansioso de descubrimientos, llevándolo a aventuras que nunca es capaz de abandonar, pero que tampoco puede concluir jamás. Antes de aventurarnos a ese mar para explorarlo en detalle y asegurarnos de que podemos esperar algo, será conveniente echar antes un vistazo al mapa del territorio que queremos abandonar e indagar primero si no podríamos acaso contentarnos con lo que contiene, o bien si no tendremos que hacerlo por no encontrar tierra en la que establecernos. Además, ¿con qué títulos poseemos nosotros este mismo territorio? ¿Podemos sentirnos seguros frente a cualquier pretensión enemiga?».

14. N. Wolf, *Friedrich*. Taschen, 2003, p. 34.

15. J. Arnaldo, o.c., p. 56.

llo que yo debía mirar con anhelo no estaba: el mar».[16] Resulta entonces que el mar hacia el que el monje está volcado no es un mar, sino un abismo que separa al cielo de la tierra, que divide drásticamente la inmensidad de lo inabarcable. En su soledad el monje es lo único que alude a la mediación, y se trata además de una mediación incompleta, que se lanza sobre el abismo apuntando hacia el otro extremo sin lograr alcanzarlo...

Una vez que se ha perdido, tras someterla a la crítica de la filosofía kantiana, la creencia de que se está en contacto directo con la cosa en sí, con la realidad tal como es, y se ha asumido que lo absoluto es inexpresable, inefable (*arreton*), la presunta verdad se abre, se «raja»: reconoce su implicación con la vida de la imaginación que incansablemente trabaja en la configuración del caos en el que se sostiene, como si estuviera bailando, todo lo posible. Después de Kant no se puede seguir manteniendo la distinción, basada en el dualismo platónico, entre la verdad científicamente expuesta en el lenguaje filosófico y la mera ficción retórica del lenguaje literario y de la imagen artística. La concepción de la verdad como adecuación entre el lenguaje cognoscitivo y la realidad deja paso a un nuevo juego: el juego de la interpretación y del símbolo.

Ya no se trata de demostrar nada: puesto que la Verdad resulta inaccesible, lo que importa es asumir que nos encontramos en un proceso en el que los opuestos no se excluyen sino que se ven implicados y se van implicando (ya sea «por las buenas» o por «las malas»), de tal modo que se mantienen reunidos, pero respetando el abismo que se abre entre ellos. La implicación consciente de los opuestos genera un diálogo inacabable, una conversación en el interior de la cual es posible el reconocimiento de las diferencias como tales y al mismo tiempo su articulación en el interior de un relato que no remite a ninguna síntesis final sino que se afirma como un viaje inacabable...

16. H. von Kleist, «Sentimientos ante un paisaje marino de Friedrich (1810)», citado por J. Arnaldo (ed.), *Fragmentos para una teoría romántica del arte*. Tecnos, Madrid, 1994, pp. 134-5.

6

MÚSICA Y SIMBOLISMO
Mito, poesía y filosofía en el drama musical wagneriano

Para comprender a Wagner no hay que considerarlo sólo como músico o sólo como poeta, sino como poeta de palabras y sonidos, como músico-poeta. Para Wagner, estos dos modos de expresión, que suelen parecernos distintos y hasta opuestos, se reclaman mutuamente para integrarse en la obra de arte. Tomando a la tragedia griega como modelo por cuanto que sus medios expresivos abarcaban todas las artes y toda la experiencia humana, denuncia en su ensayo titulado «Ópera y drama» lo que considera el error fundamental de la ópera, error que consiste en la disociación entre el drama que se expresa en palabras y la música. Esta última se ha independizado, ha dejado de ser un medio al servicio de la obra y se ha convertido en un fin en sí misma, se ha absolutizado, dejando el relato dramático como mero pretexto trivial e insustancial que da pie a la exhibición de un virtuosismo vacío, carente de contenido. Se trataría, pues, de regenerar la obra de arte superando esa dualidad, de establecer un vínculo orgánico entre la música y el drama, entre la orquesta y el verso, entre el sentimiento y la palabra. Beethoven sirvió de ejemplo a este respecto al componer la parte final de la novena sinfonía, que es cantado por el coro, sobre la oda a la alegría de Schiller. El drama wagneriano se construye así en el esfuerzo de mediación entre la voz y la melodía, de tal modo que el artista ideal del futuro tendría que ser una combinación entre Shakespeare y Beethoven. La voz apela a la conciencia, al entendimiento y aspira a la claridad e inteligibilidad por parte del espectador y queda asociado por Wagner al orden de lo masculino. La melodía por su parte suscita la emoción, conmociona y conduce al territorio del Eterno femenino.

> En el drama así concebido, afirma Chamberlain, la música pone en comunicación directa nuestra alma con la de la persona que está en la escena; nuestra vista y nuestro entendimiento nos revelan su aspecto físico y su destino, es decir el hombre externo, mientras que la música nos muestra el hombre interno. Pero no es únicamente éste lo que la música nos revela, sino también todo el universo invisible, todo lo que en el mundo va más allá del dominio de la razón y que nuestra alma, sin poder expresar con palabras, presiente detrás de cada suceso y por encima de cada fenómeno. En una palabra: la música revela lo que hay de eterno y de inexplicable en la fábula que la poesía evoca delante de los ojos y de la razón.[1]

Si bien Wagner es famoso como músico, su creatividad desborda el ámbito musical: es también poeta que escribe sus dramas y, como veremos luego, ensayista que reflexiona sobre política, sobre la obra de arte, sobre las relaciones entre la religión y el arte, sobre su vida... De hecho, Wagner se inició antes en la poesía que en la música. Desde niño se interesó apasionadamente por la poesía, en particular por la épica y la dramática, entregándose durante dos años de su adolescencia a escribir una tragedia. Al finalizarla no quedó satisfecho. Aunque había conseguido plasmar mediante la palabra la inquietud que latía en su interior, configurándola y concretándola en unos personajes y en una historia, el joven aprendiz sentía que su inquietud no se había agotado, que su intención no se había manifestado por completo. El poema estaba acabado, pero la obra no lo estaba. Wagner supo que necesitaba algo más que la palabra para dar cumplimiento a su obra, algo que fuera capaz de llegar allá donde el lenguaje no penetra, que pudiera al menos hacer presentir aquello que no se puede decir: supo que necesitaba la ayuda de la música. El poeta no duda de que va a ser capaz de componer esa

1. H.S. Chamberlain, *El drama wagneriano*. Ediciones de Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1980, p. 183 (publicado también en http://www.archivowagner.info/1980hsc-vii.html). Algo parecido afirma el joven Nietzsche bajo la influencia de Wagner: «Con el lenguaje (de palabras) es imposible alcanzar de modo exhaustivo el simbolismo universal de la música, precisamente porque ésta se refiere de manera simbólica a la contradicción primordial y al dolor primordial existentes en el corazón de lo Uno primordial y, por tanto, simboliza una esfera que está por encima y antes de toda apariencia». F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*. Alianza, Madrid, 1976, p. 72.

música que tanto necesitaba para dar expresión completa a lo que había concebido. «Ni un solo instante dudé —confiesa el poeta— de que yo mismo podía escribir esa música que me era tan indispensable».[2]

Pues bien, una consecuencia importante que se deriva de esta concepción del drama musical es que su contenido no puede ser el mismo que el del teatro tradicional. El teatro tradicional pone en escena lo que les sucede a las personas, lo que acontece entre ellas, atendiendo a sus motivaciones, por lo que tiene un carácter político e histórico. En el drama musical, por el contrario, lo que importa son los asuntos que Wagner denomina *puramente humanos*: aquellos que no se ven afectados por intrigas basadas en los convencionalismos sociales y cuya significación no depende de la forma histórica. Por ello, la fuente a la que Wagner recurre para obtener el tema de sus obras no va a poder ser otro que el mito. «El mito era ideal para esto, porque tenía lugar en situaciones arquetípicas y porque su validez universal, independiente del tiempo y del espacio, significaba que el dramaturgo podía prescindir de un contexto social y político, y podía presentar el drama íntimo de una forma pura».[3] Nos encontramos así ante una compleja operación de trasvase o transposición de contenidos desde el mito a un nuevo medio, a un nuevo lenguaje, el de la obra de arte. El arte, que había surgido bajo el cobijo del mito y que paulatinamente se fue separando de él, retorna ahora a su origen para re-interpretarlo. Y lo que resulta de esta interpretación por parte del artista ya no es el mito en su inmediatez. Podríamos decir, siguiendo a J. Campbell, que en la reelaboración artística «los mitos no se refieren directamente, como en los tiempos arcaicos y en la vida religiosa ortodoxa, a seres sobrenaturales y a momentos milagrosos, sino que lo hacen simbólicamente a la raíz y la semilla potenciales, a leyes y fuerzas estructurantes, que habitan ese ser terrenal que es el hombre».[4] El arte vendría así a salvar a la religión o, mejor, a la experiencia religiosa que ya no encuentra cobijo en las formas institucionales oficiales. «Cuando la religión se hace artificiosa, así comienza Wagner su ensayo titulado *Religión y arte*, está

2. Citado por H.S. Chamberlain, o.c.
3. B. Magee, *Schopenhauer*. Cátedra, Madrid, 1991, p. 355.
4. J. Campbell, *Las máscaras de Dios*. Vol. IV. Alianza, Madrid, 1992, p. 368.

reservado al arte salvar su núcleo inicial, comprendiendo simbólicamente los símbolos que esa religión pretende que sean aceptados como verdades, para que mediante su representación ideal surja el sentido contenido en las profundidades de dichos símbolos».[5]

Pero además de la inquietud poético-musical el joven Wagner tiene también una inquietud filosófica y política. Conoce la filosofía de Hegel y simpatiza con la crítica de la cultura burguesa y de la religión defendida por L. Feuerbach, el más conocido de los hegelianos de izquierdas por haber sido inspirador de Marx. Feuerbach descubre que la teología es en el fondo una antropología: Dios no sería otra cosa que la objetivación de las propias cualidades superiores del ser humano a las que no reconoce como propias y concede una existencia independiente. La crítica filosófica de la religión comportará, pues, la recuperación de la libertad humana, la superación de la alienación que ha llevado al ser humano a someterse bajo sus propias creaciones. Wagner, que dedicó su libro *La obra de arte del futuro* a Feuerbach, participa con entusiasmo del espíritu progresista y revolucionario tan característico de la primera mitad del siglo XIX que se concreta en las fallidas intentonas revolucionarias que estallan por toda Europa en torno a 1848.

En este contexto juega un papel muy importante la figura de Prometeo, que debería de ser considerado, según Marx, como el primer santo de un santoral laico. Prometeo es, según narra la mitología griega, un titán que tuvo la osadía de robar el fuego a los dioses olímpicos para entregárselo a los humanos, con lo que propició su emancipación tanto en la dimensión espiritual-congnoscitiva como en la técnico-industrial, siendo castigado por Zeus a permanecer encadenado a una roca sobre la que volaba un ave que se alimentaba comiendo su hígado, sin que éste dejara de regenerarse. Pues bien, el fuego de Prometeo es en la primera mitad del siglo XIX un fuego revolucionario. Para el anarquista M. Bakunin, amigo de Wagner y camarada suyo en las barricadas del alzamiento de Dresde en 1948, a consecuencia del cual ambos tuvieron que exiliarse, ese fuego es el instrumento de la revolución que abolirá al mismo tiempo a Dios y al

5. Cfr. al respecto G. Durand, *Beaux-arts et arquetypes*. PUF, París, 1989, p. 258.

Estado. Wagner, que afirma rotundamente «sí, lo admitimos, el viejo mundo se viene abajo, uno nuevo surgirá», considera que la música es ígnea y tiene, como el fuego revolucionario, un carácter destructor y regenerador. Su proyecto de renovación de la ópera estableciendo la mediación entre música y palabra se integra en un proyecto de transformación política y de regeneración de toda la sociedad.[6]

Así, en *El anillo del nibelungo*, obra cuya primera redacción inicia en 1848, nos encontramos con un héroe plenamente prometeico-feuerbachiano: Sigfrido es un hombre sencillo, ingenuo y sin dobleces que no conoce el miedo ni el sentimiento de culpa y que está llamado a desafiar a Wotan, desencadenando el ocaso de los dioses, el incendio del Walhall y el inicio de la era de la humanidad, del mundo moderno desencantado, completamente desacralizado.

El impulso prometeico arraigó, pues, hondamente en Wagner, sirviéndole de inspiración durante el periodo de las revoluciones, y se mantuvo activo en él durante toda su vida, si bien, tras el fracaso generalizado de los alzamientos de 1848, dicho impulso fue quedando descargado de contenido político y se orientó en un sentido más bien estético-cultural. Este proceso de despolitización de los planteamientos que sustentan la actividad creadora de Wagner coincide con la emergencia del segundo gran movimiento cultural característico del siglo XIX: se trata de la nueva cosmovisión decadente que será asumida por Wagner hasta el fondo (a diferencia de su amigo Verdi, nacido el mismo año que él, que la va a rechazar manteniéndose romántico hasta el final). Esta nueva visión del mundo puede quedar simbolizada por la figura mítica de Dioniso, el dios del vino, de las mujeres, de la tragedia, de la disolución del principio de individualidad ante la llamada a fundirse con el uno primordial, y contrasta totalmente con el optimismo progresista ya sea de signo liberal o revolucionario representado en la figura de Prometeo.[7]

En la estética decadente el pesimismo respecto al mundo y a la historia se impone. El entusiasmo activista es sustituido por un

6. Cfr. J. Burrows, *La crisis de la razón: el pensamiento europeo 1848-1914*. Crítica, Barcelona, 2001.

7. Cfr. al respecto G. Durand, *De la mitocrítica al mitoánalisis*. Anthropos, Barcelona, 1993; así como la obra citada más arriba de J. Burrows.

anti-heroísmo y un tedio regresivo sumido en la pasividad que mira de soslayo a la muerte. En 1883 Paul Bourget en sus *Essais de Psychologie contemporaine* utiliza la palabra *nihilismo* para referirse a algo que considera como una «gran enfermedad europea» y que detecta en autores como Baudelaire, Flaubert o los Goncourt, consistente en «un mortal cansancio de vivir, una tétrica percepción de la vanidad de todo esfuerzo».[8] Así, en los decenios de 1850-1860 la filosofía liberadora de Feuerbach deja de interesar a los artistas e intelectuales nacidos en torno a 1840 y pasa a primer plano la de Arthur Schopenhauer (1788-1860), un oscuro personaje que había pasado hasta entonces desapercibido, sin encontrar apenas recepción, eclipsado primero por el resplandor del idealismo hegeliano y por la crítica fuerbachiana y positivista. Al final de su vida, solitario y amargado, Schopenhauer asiste entre sorprendido y escéptico al éxito de su obra publicada ya en 1818, *El mundo como voluntad y representación*, en la que preconiza una renuncia ascética, un rechazo radical del mundo y de la vida que recuerda, más allá del cristianismo ortodoxo, la consideración gnóstica del cosmos como creación no del Dios omnipotente y bondadoso sino de un Demiurgo maligno.

Frente al optimismo hegeliano, que prolonga la concepción tradicional greco-cristiana del ser como unidad, bondad, verdad y belleza, Schopenhauer atisba en la realidad última o esencia no ya una Razón luminosa sino una oscura Voluntad, ciega y sin sentido, inquieta apetencia, ansia, anhelo, dolor y padecimento que se objetiva fragmentándose en sus diversas representaciones (el cosmos, la vida, los seres humanos...) y olvidando su unidad originaria, entra en conflicto consigo misma. Ser algo, algo determinado, individuado, es una maldición, es quedar atrapado en una ficción, en un engaño. Sirviéndose de una expresión de la sabiduría india, que conocía por sus lecturas de los Vedas y los Upanisads y a la que admiraba por su diagnóstico negativo del mundo, Schopenhauer llama a ese engaño el «velo de Maya». Coincide así también con la antigua sabiduría de la época trágica de los griegos anunciada por el viejo Sileno.

Para Schopenhauer nacer es convertirse en instrumento de la Voluntad, quedando atrapado en la representación, la ilusión

8. Citado por Gonçal Mayos en la Presentación a F. Nietzsche. *El nihilismo: escritos póstumos*. Península, Barcelona, 1998.

y el engaño, condenado a desear siempre algo que una vez conseguido, pierde su valor sin que por ello se aplaque el deseo. Sólo reconociendo esto cabe alguna salida basada bien en la contemplación estética (por cuanto que desinteresada) de la existencia, bien, y sobre todo, en la actitud ética, en la compasión entendida en un sentido budista.

Siguiendo la vía abierta por Kant en la tercera Crítica y explorada por los románticos, Schopenhauer considera que el arte no es algo meramente decorativo, algo que se limita a embellecer el mundo, sino que es un órgano de conocimiento que permite ir más allá de la ciencia. El conocimiento científico se sirve de los conceptos para ordenar y medir abstractamente los fenómenos constitutivos del mundo, pero nada puede decirnos de la realidad en sí misma (el *nóumeno*). El arte se apoya, por el contrario, en la intuición y puede captar de un modo concreto y no discursivo la esencia misma del mundo como voluntad. Esto ocurre de un modo especial en la música, que puede llegar a expresar lo que ni la razón puede pensar ni el lenguaje pueden decir: «Proporciona la información más profunda, definitiva y secreta del sentimiento que se expresa en el texto, o de la acción que se presenta en la ópera. Expresa su naturaleza real y verdadera, y nos da a conocer el alma íntima de los acontecimientos y los sucesos, cuyo cuerpo y mera superficie se presentan en el escenario».[9]

Gracias al arte, que contempla el mundo de un modo desinteresado, sin preocuparse de las urgencias de la vida práctica, de la eficacia y del beneficio, podemos, según afirma Schopenhauer, llegar a comprender lo que se oculta tras la máscara de los fenómenos, de las representaciones: la voluntad ciega que es sólo un deseo de ser lo que es, afán infinito que nunca cesa, deseo sin satisfacción posible que inevitablemente comporta sufrimiento. En esa contemplación estética el conocimiento se libera de su originaria servidumbre de la voluntad, pierde de vista los fines egoístas y utilitarios, y cobra un alcance metafísico: «Cuando el conocimiento se emancipa de este modo, nos sustrae a todas las servidumbres enteramente como el sueño y el ensueño: no existen ya para nosotros ni el dolor ni la dicha; no somos más que

9. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, citado por B. Magee, o.c., p. 203.

puros sujetos de conocimiento».[10] De este modo el arte ofrece un consuelo, siquiera parcial y temporal, del sinsentido radical de una existencia como la nuestra, marcada esencialmente por el sufrimiento. La contemplación estética nos libera por algunos instantes del poder arrollador de la voluntad: es como si miráramos el mundo desde fuera, por lo que se nos ofrece como un «espectáculo elocuente», «libre de tormentos».[11]

Pero además de este consuelo provisional que es el arte, Schopenhauer apunta también hacia otro «consuelo fundamental»: busca un remedio más radical para liberarnos totalmente del sometimiento a la ceguera que nos impone la voluntad de vivir. Esta liberación definitiva sólo se plantea en el territorio de la ética. Schopenhauer propugna efectivamente una ética basada en la compasión y que desemboca en la renuncia, en una negación de la voluntad que se asimila a la consecución del *nirvana*, la disolución en la nada: el deseo se niega a sí mismo de tal modo que ya nada se desea y, por tanto, no hay sufrimiento. «Como Buda, lleno de compasión ante el espectáculo del sufrimiento universal, el individuo verdaderamente honesto, no engañado, sólo puede concluir que la vida es el error de la voluntad (o de Dios), algo que nunca debería haber ocurrido, y, renunciando a ese dinamismo vital en sí mismo alcanza —irónicamente— la paz».[12] Pero escuchemos al propio Schopenhauer en la frase que cierra su obra *El mundo como voluntad y representación*: «En opinión de aquellos que todavía están llenos de voluntad, después de que ésta se haya extinguido completamente, no queda nada, claro está. Por el contrario, para aquellos en quienes la voluntad se ha negado a sí misma, este mundo nuestro, tan real, con todos sus astros y vías lácteas, no es nada».[13] La visión schopenhaueriana de Wagner aparece bien en el párrafo que, tras la lectura de *El mundo como voluntad y representación*, añadió al monólogo final de Brunilda en *El anillo* para el que no compuso música y que dice así:

---

10. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* II, 206-207.

11. R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Alianza, Madrid, 1998, p. 326.

12. J. Campbell, *Las máscaras de Dios*. Vol. IV. Alianza, Madrid, 1992, p. 399.

13. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. En nota a pie de página añade: «Este es precisamente el Prajñaparamita, *la otra orilla del conocimiento* de los budistas, donde el sujeto y el objeto dejan de existir».

Del reino del deseo me aparto,
reniego para siempre del reino de la ilusión;
cierro tras de mí
las puertas abiertas
de la renovación eterna:
a la tierra elegida, sagrada
libre de deseo, libre de ilusión
—meta de nuestro padecer en el mundo—
va aquella que ha alcanzado la sabiduría.
¿Sabes cómo he alcanzado
este fin bendito
de todo lo interminable?
El más profundo sufrimiento
del amor doloroso
me hizo abrir los ojos.
Vi el fin del mundo.

Pues bien, Wagner lee a Schopenhauer en 1854 por recomendación del poeta revolucionario George Herweg, sintiéndose inmediatamente atraído por su teoría estética.[14] Pese a la satisfacción que siente Wagner por la metafísica del arte schopenhaueriana, le cuesta más, en principio al menos, compartir la dimensión moral de su filosofía que apunta a la extinción de la voluntad como única vía de liberación, tal como confiesa en su

14. Algo parecido le ocurre años después a Nietzsche, admirador en su juventud de Wagner y Schopenhauer, aunque después se vuelve críticamente contra ellos. «Cuando lee en Schopenhauer que la música es una metafísica, una experiencia radical que nos brinda el acceso a un estrato más hondo del ser, hasta un fondo prerracional del que brotan nuestras verdades y nuestros valores, Nietzsche abraza con entusiasmo esta filosofía: comparte con ella la posición privilegiada concedida al arte en general y, en particular, a la música. La ciencia no está por encima del arte. El arte proclama una verdad superior a la de toda racionalidad científica. Esta verdad dice para Schopenhauer que el mundo no es, en realidad, sino una sola pasión ciega de vivir, una única voluntad irracional que lucha consigo misma por permanecer en el ser (y que se destroza sin sentido ni remedio en esas apariencias múltiples que son los individuos); por lo que sería mejor renunciar a ella, cosa que el arte nos permite por unos instantes, rasgando la tela de la representación, descubriendo la falsedad de nuestra individualidad y permitiéndonos contemplar entonces el estremecedor espectáculo del mundo como voluntad, sin participar en él. Según Schopenhauer, el valor superior del arte radica, por consiguiente, en su capacidad de generar en nosotros una actitud de rechazo al horror de la existencia que induce a una renuncia ascética».

biografía: «Para quien, como yo, había esperado extraer de la filosofía una justificación para actuar política y socialmente a favor de la llamada *libertad individual* no había, evidentemente nada útil: lo único que ofrecía era una llamada a abandonar ese camino por completo y a reprimir el impulso de actuar de una manera personal. Al principio, todo esto no tenía nada que decirme. No renuncié tan fácilmente a la llamada concepción jovial griega que imperaba en mi trabajo *La obra de arte del porvenir*. Fue Herweg quien con palabras decisivas me incitó a reconsiderar mi reacción, al decirme que lo trágico de la vida se contiene precisamente en esa concepción de la nulidad de la esfera aparente. Todo gran poeta y, en general, todo gran hombre debe haberse reconciliado intuitivamente con esta verdad».[15]

Pese a esa resistencia inicial, Wagner acaba asumiendo los planteamientos de Schopenhauer y desprendiéndose del optimismo revolucionario, con lo que da un giro radical a su visión del mundo. ¿Cómo comprender este giro? B. Magee no ofrece la siguiente interpretación: «Wagner comenzó a comprender, siendo todavía joven, que había surgido una separación cada vez mayor entre la parte consciente y la parte inconsciente de su personalidad. En el nivel consciente había desarrollado un sistema sofisticado de conceptos culturales acerca de la importancia de esta vida, del hombre y de la naturaleza, como si el mundo de los fenómenos fuera lo único que existiera. Había creído que el fundamento de la moral, los valores y el arte era de carácter social, y se había convertido en un revolucionario irreflexivo, convencido de que la sociedad y el arte podían mejorar mediante la actividad política y que el individuo podía conseguir la felicidad y la realización personal mediante su propia lucha. Pero en lo más hondo de su inconsciente no había aceptado nada de eso. Y sus obras de arte, originadas en el nivel inconsciente e intuitivo de su personalidad, reflejaban lo que en realidad había creído, y no lo que a él mismo le había parecido creer. En cierto sentido su obra le desconcertaba cada vez más. Por fin encontró en Schopenhauer las convicciones y las intuiciones que había sostenido en su inconsciente, elevadas al nivel consciente y expresadas bajo la forma de una filosofía sistemática. Esto fue lo

15. Wagner, *Mi vida*. Turner, Madrid, 1989, p. 604 (citado por Campbell, o.c., pp. 102-103).

que le reveló las raíces de su propio ser y le movió a adoptar conscientemente la visión de la realidad que había sostenido siempre subconscientemente. Y el hecho de que su ser consciente se pusiera en contacto con su ser inconsciente hizo que por primera vez su ser estuviera completo».[16]

La lectura de Schopenhauer, que sume a Wagner en la meditación de la nulidad del mundo aparente, coincide en el tiempo con el conocimiento de Matilde, esposa de su amigo y colaborador financiero Otto Wesendonck, de la cual se va a enamorar. En este estado de ánimo intelectual y afectivo va a concebir su *Tristán e Isolda*, con la que recrea la novela medieval del mismo título, cuya versión más antigua, la de Tomás de Bretaña, es de 1165-1170 y la de Gottfried, que es la que sigue Wagner, de 1210. Aunque se desarrolla en un ambiente caballeresco no es ya una canción de gesta, sino una novela, la primera novela, una historia de amor, una trágica historia de amor. En la canción de gesta lo que prima es la relación de fidelidad del caballero con su soberano (recuérdese el ejemplo del Cid campeador). En la novela el caballero sigue siendo vasallo de un Señor (el rey Mark), pero sobre todo está enamorado de una Dama (Isolda, que estaba destinada a ser la esposa del rey). El amor entra así en conflicto con el deber, el honor y el éxito en el mundo.

Tristán es un joven entre cuyas hazañas destaca el haber cortado la cabeza a Morold, el enviado de Irlanda para cobrar un tributo de 300 jóvenes y 300 doncellas, recibiendo en la lucha una herida en el muslo con una espada envenenada. Isolda era la prometida de Morold (hermana en el original) y al enterarse de su muerte juró vengarle. Hasta aquí Tristán es un héroe clásico, que lucha con el enemigo y vence. Pero la herida no responde al tratamiento de los médicos y generaba un hedor insoportable por lo que Tristán pide a sus amigos que le instalen con su arpa en una barquilla sin remos ni timón lanzándola al mar. Se inicia así un viaje que ya nada tiene de heroico: ahora no pretende matar sino asumir la propia muerte. Prodigiosamente el mar le conduce hasta Irlanda, donde es acogido por Isolda que le cuida y se dispone a curarle la herida. Por un pequeño detalle de la espada le reconoce como el que ha matado a Morold y se dispone a matarle sin que Tristán oponga resistencia, pero algo

16. B. Magee, *Schopenhauer*. Cátedra, Madrid, 1991, pp. 365-366.

inesperado ocurre y finalmente le cura y le deja marchar. Así narra Isolda lo que ocurrió en ese momento:

Con la espada desnuda
estaba yo ante él
para vengar en el gran insolente
la muerte del señor Morold.
Desde donde se hallaba tendido
partió su mirada,
no hacia la espada,
no hacia mi mano,
sino hacia mis ojos.
¡Su miseria
me dio compasión!
¡Dejé caer la espada de mis manos!
Y la herida que Morold le había causado
yo se la curé, para que sano
y salvo regresara a su casa,
¡y no siguiera afligiéndome
con su mirada!

Movida por la compasión Isolda le permite marcharse. Años después el rey de Cornualles, Marcos, proyecta casarse con Isolda por motivos políticos y envía a Tristán a recogerla. Al verle decide de nuevo acabar con su vida y le hace beber de un vaso con veneno y bebe ella misma, sin saber que el veneno ha sido sustituido por una poción, por un filtro de amor. «Los dos creen que están bebiendo la muerte: han anulado su voluntad de vivir. Beben... y la música del universo cambia».[17] Ha caído el velo de maya. Ahora saben y sienten que no son dos sino uno. Renuncian al mundo con sus valores de honor, reputación, prudencia, justicia, lealtad. Los proyectos y los objetivos personales, todas las cosas importantes en el mundo del día se han desvanecido:

¡Oh, bendito sea ese filtro!
¡Bendito sea su líquido!
¡Bendita sea la gentil fuerza
de su magia!
Por la puerta de la muerte,
por la cual fluyó dentro de mí,

17. J. Campbell, *Las máscaras de Dios*. Vol. IV. Alianza, Madrid, 1992, p. 110.

me ha abierto
de par en par
el reino maravilloso de la noche,
que sólo en sueños había yo visto.

Al asumir la muerte, al negar la voluntad de vivir y renunciar al mundo se accede schopenhauerianamente a una realidad que está más allá del mundo fenoménico, a otro nivel de realidad en el que las barreras de la individualidad se disuelven: los amantes se funden en un abrazo, que no es definitivo todavía, pero que prefigura ya la consumación final en la muerte de amor con la que acaba Tristán e Isolda:

[...] en el universo suspirante
de la respiración del mundo,
anegarse,
abismarse,
inconsciente,
supremo deleite.

La muerte viene a simbolizar así la renuncia schopenhaueriana a la voluntad y con ella «el fin del mundo»: el fin del mundo de la representación, de la apariencia engañosa, del principio de individuación, del *velo de Maya*. Ahora se penetra en el más allá, en otro *reino* en el que Tristán e Isolda ya no están separados, ya no son dos sino uno, fusionados en la unidad primordial del *nirvana*, de la nada...

7

GEORGE SANTAYANA: EL SIMBOLISMO Y LA PARADOJA DEL SER HUMANO

Introducción

La mezcla, la hibridación o el mestizaje son factores esenciales tanto en la vida como en el pensamiento del filósofo que nos ocupa, tal y como se hace patente ya en el propio modo en que firmaba sus escritos: George Santayana. Su vida se encuentra efectivamente bajo el signo de la mezcla, pues nace en Madrid (1863) del matrimonio entre el español Agustín Ruiz de Santayana y Josefina Borrás, de ascendencia escocesa y viuda del norteamericano George Sturgis, y vive en Ávila, pero por vicisitudes familiares a los nueve años se traslada con su madre a Boston (Estados Unidos). Completa su educación básica dentro del sistema educativo norteamericano y estudia filosofía en la Universidad de Harvard, donde consigue en 1889 una cátedra, pero vuelve periódicamente a España, pues su padre y su hermana siguen residiendo en Ávila.[1]

1. «Durante los veranos viaja a España para encontrarse con el padre, y de estos hábitos estivales y vacacionales va delineándose en el espíritu de Santayana un mapa personal y geográfico con dos hemisferios simbólicos: América, asociada al «negocio» (trabajar como profesor de filosofía, para Santayana, significa tan sólo una manera de ganarse el sustento, un signo de la decadencia de una época que, experimentado en carne propia, tendrá ocasión de analizar y tomar desquite en escritos posteriores, tras abandonar el oficio académico) y, por otra parte, Europa, ligada al «ocio» (vacar y tomar contacto con la familia suponen para Santayana retornar a los orígenes, abandonarse, sin resistencias, a la vocación». F. Rodríguez Genovés, «George Santayana: la persona y los lugares», en *Revista El Catoblepas* (http://www.nodulo.org/ec/2006/n050p07.htm).

En 1912 renuncia a su cátedra y viaja por diversos países (Egipto, Palestina, Turquía, Grecia, Italia).[2] Se instala durante ocho años en Oxford, pero renuncia a una propuesta para establecerse en el Corpus Christi College y en 1920 se instala ya definitivamente en Roma, donde vivió modestamente de su pensión, muriendo en 1952.[3] Como el propio Santayana reconoce, se sintió siempre un «huésped», bien acogido pero extranjero: «He pasado la mayor parte de mi vida en los Estados Unidos y he escrito mis libros en inglés, sin abandonar mi nacionalidad ni mis sentimientos de español, por lo que he figurado en el mundo de habla inglesa como una especie de huésped permanente, familiar, apreciado y creo que discreto, y, no obstante, extraño».[4] Estudia, escribe y enseña, pues, en inglés (aunque su propósito declarado es «decir en inglés la mayor cantidad posible de cosas no inglesas»),[5] pero no renuncia ni a la nacionalidad española, que siguió renovando a lo largo de toda su vida, ni al sentimiento y la tradición hispano-católica, de los que se aleja críticamente con su escepticismo, pero para volver a aproximarse, también a modo de «huésped» (significativamente George Santayana vivió sus últimos años como huésped en el Hospital de las Hermanas Azules, una residencia para ancianos y enfermos regentada por monjas). Santayana hace en este sentido una defensa de lo

2. La filosofía no era para él erudición, ni vocación docente, ni medio para ganarse la vida sino que la entendía como forma de vida. Por eso su intención fue dejar la enseñanza tan pronto como la situación económica se lo permitiera. Santayana se encontraba incómodo en el mundo académico, con su erudición, sus reuniones, comités y burocracias y no compartía el modelo de ser humano que el sistema educativo norteamericano intenta inculcar a sus alumnos. Ese desacuerdo, y su crítica a lo que posteriormente se denominaría «american way of life», se puede detectar en su novela *El último puritano* (1936), cuyo protagonista, Oliver, representa al tipo de hombre puritano llevado a su extremo que organiza su vida, con una lógica absoluta, como si fuera una empresa, e intenta excluir el azar, el caos, el mal.

3. El tema del viaje, con lo que comporta de distancia, desarraigo, relatividad, le sirve de modelo a Santayana para comprender tanto su vida como su actividad teórica y en este sentido es significativo que se reconozca a sí mismo como un «estudiante viajero» y «discípulo de Hermes». Cfr. I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*. Anthropos, Barcelona, 1989, p. 61.

4. G. Santayana. *Átomos de pensamiento*. Aguilar, Buenos Aires, 1956, p. 10. En otro lugar dice sentirse «huésped del universo» (*My host the world*).

5. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español* 5 (II)K, Espasa-Calpe, Madrid, 1988, p. 15.

latino-mediterráneo, que él de algún modo asocia con los valores de la vida y con la materia, aunque conserva también una cierta nostalgia de lo que representan los Estados Unidos.

También su filosofía está marcada por la complejidad y la mezcla. De entrada nos encontramos con una especie de simbiosis entre la reflexión filosófica y la vida, que está a la base de su rechazo tanto de la mera erudición como de las exigencias académicas y de su consecuente renuncia a la cátedra de Harvard. Por otro lado, y ya dentro de la filosofía, el escepticismo heredado del empirismo y el positivismo anglosajón se une en Santayana con un naturalismo materialista proveniente del paganismo, en especial de Demócrito y Lucrecio, filtrado a través de Spinoza y del pesimismo de Schopenhauer, dando lugar, al combinarse con el trasfondo católico-mediterráneo, a una filosofía que se abre a los valores de la cultura, el espíritu y la religión sin negarlos o reducirlos de un modo unidireccional. Su obra está marcada por el intento de comprender la diferencia y la continuidad en el juego de los opuestos (materia-espíritu, naturaleza-religión, paganismo-cristianismo, existencia-esencia, poesía-ciencia, locura-razón, caos-orden, etc.) integrándolos y armonizándolos en el interior de una «dualidad de complementación dinámica» (A. López Quintás), con lo que elabora una filosofía que representa, según A. Ortiz-Osés un «naturalismo simbólico», que intenta evitar tanto el monismo como el dualismo.[6] En este sentido su pensamiento resulta, como ha destacado I. Izuzquiza, radicalmente paradójico por cuanto valora la paradoja como un aliado y la emplea para detectar carencias de la racionalidad occidental y abrirla a aspectos que ésta suele pasar por alto.[7]

Otro rasgo importante del pensamiento de Santayana en estrecha conexión con el anterior es su carácter trágico: contempla la existencia material en su concreción como carecien-

6. Andrés Ortiz-Osés, *La razón afectiva*. Arte, religión y cultura. Editorial San Esteban, Salamanca, 2000, p. 33. Alfonso López Quintás, *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, 1970, p. 7.

7. Cfr. I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., pp. 185-186 y 251-253. «El reconocimiento del carácter trágico de la existencia humana le hace ser a Santayana un extraordinario cultivador de la paradoja. La inestabilidad produce segmentos de estabilidad, la locura produce conocimiento, la irracionalidad es la madre de la razón, la pasión es la fuerza del conocimiento, etc.», o.c., p. 185.

do de fundamento inmóvil, como basada en la potencialidad y la contingencia, como creatividad constante que emerge del caos e implica necesariamente destrucción y muerte: «Este mundo es contingencia y absurdo encarnados, la más extraña de las posibilidades que se enmascara momentáneamente como un hecho».[8]

La obra de Santayana puede ser entendida, siguiendo a J.L. Abellán, como una respuesta original e independiente (por cuanto que vivida desde una soledad asumida y crítica) a la crisis de «fin de siglo» que sacude entre 1885 y 1914 de un modo global a toda la cultura occidental, manifestándose en el arte, la ciencia, la religión, la política y en los demás aspectos de la vida individual y colectiva como una pérdida de confianza en valores hasta entonces tenidos por absolutos.[9] Abellán considera que en España la crisis de fin de siglo se manifiesta en la tensión entre la generación del 98 y el modernismo, dentro del cual sitúa a George Santayana acompañado de A. Amor Ruibal y de E. d'Ors.[10]

En su copiosa obra, escrita completamente en inglés, aunque traducida en su mayoría al castellano (véase la Bibliografía al final), se mezclan la filosofía, la lírica, la novela (*El último puritano*, 1936), la reflexión política (*Dominaciones y potestades*, 1946) y la autobiografía (*Personas y lugares*, 1944, *En medio del camino*, 1945, *Mi anfitrión el mundo*), etc. Cabe destacar por su relevancia filosófica *El sentido de la belleza* (1896), *La vida de la*

8. Id., p. 187. Para Santayana las realidades concretas son, en este sentido, máscaras que ocultan y escenifican al mismo tiempo la esencial tragedia de la materia, que es cambio continuo, con lo que el mundo pierde la sustantividad.

9. «Desde el punto de vista filosófico, la crisis se caracteriza por el rechazo del positivismo y un intento de acercarse a la actitud religiosa, que aquél puso en entredicho, desde nuevas perspectivas. El conflicto entre ciencia y religión se afronta con un espíritu que permita la conciliación entre ambas sin el rechazo declarado que el positivismo había hecho de la religión en el siglo pasado.» J.L. Abellán, *Historia del pensamiento español de Séneca a nuestros días*. Espasa, Madrid, 1996, p. 495. Para la cuestión de la «crisis fin de siglo» se pueden encontrar importantes referencias en H. Hinterhäuser, *Fin de siglo. Figuras y mitos*. Taurus, Madrid, 1980, así como en A. Janik y S. Toulmin, *La Viena de Wittgenstein*, Taurus, 1998.

10. El propio Santayana caracteriza al modernismo como algo ambiguo e inestable: «Es el amor de todo el cristianismo por parte de aquellos que se dan cuenta de que todo es una fábula. Es el apego histórico a su iglesia de un católico que ha descubierto que él es un pagano». G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 171.

razón (1905-1906), primera síntesis de su pensamiento que después irá desarrollando, *El egotismo en la filosofía alemana* (1915), donde formula su crítica al subjetivismo desde su realismo materialista, *Escepticismo y fe animal* (1923), en el que establece las bases de su gnoseología, y *Los reinos del ser* (1942) que recoge cuatro libros anteriores (*El reino de la esencia*,1918; *El reino de la materia*, 1930; *El reino de la verdad*, 1938; *El reino del espíritu*, 1940) en los que expone su «ontología no metafísica» y «naturalista» que «pone toda la sustancia y el poder en el reino de la materia, el cual presupone la esencia, crea el espíritu y envuelve la verdad».[11]

1. El desarraigo del ser humano

La obra de Santayana presenta una serie de problemáticas que siguen planteándosenos en la actualidad. Tanto su vida como su pensamiento están marcados por las tensiones, por los contrastes y las contradicciones que no encuentran, como ocurría en la dialéctica hegeliana, una superación al plantearse en otro nivel. En Santayana los opuestos se mantienen en tensión, pero esa tensión no se resuelve destructivamente, sino que tiene una potencia creadora. Esto ocurre, para empezar, en su vida: aún habiendo nacido en España y conservando una mentalidad que podríamos llamar «mediterránea», residió, estudió y trabajó muchos años en Estados Unidos y toda su obra está escrita en inglés. En su filosofía encontramos un intento de llevar a cabo una afirmación simultánea de los opuestos y también su antropología se caracteriza por concebir al ser humano como un ser mixto, mestizo o híbrido que resulta de la tensión y combinación entre naturaleza y cultura, cuerpo y espíritu, animal y ángel, mito y logos, poesía y ciencia. Esa tensión hace de él un ser inacabado, imperfecto, incierto: abierto a la otredad, obligado a elegir.

Al concebir de este modo al ser humano Santayana parece estar evocando al humanista Giovanni Pico della Mirandola, cuando cifra la dignidad del ser humano en el hecho de que en el

11. G. Santayana, *Los reinos del ser*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959, p. 686.

momento de su creación Dios ya había agotado todos sus «recursos» repartiéndolos entre los demás seres por lo que ya no le quedaba nada con que dotarle: «No te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescriptas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado».[12] En este sentido el ser humano no estaría bien arraigado en la naturaleza: necesita interpretar culturalmente el mundo e interpretarse a sí mismo. Vive en la naturaleza, pero transformándola culturalmente: es un animal extraño, un extranjero en la naturaleza. Aunque no lo dice explícitamente, Santayana parece que está apuntando al carácter hermenéutico del ser humano en tanto que animal que no vive directamente integrado en la realidad sino que mantiene con el mundo una relación de interpretación.[13] El ser humano es un animal que interpreta: no vive directamente integrado en la realidad sino que mantiene con ella una relación que podríamos calificar como hermenéutica.[14]

---

12. Giovanni Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*. UNAM, México, 2004, p. 14.

13. En su Introducción al libro de Santayana titulado *Interpretaciones de poesía y religión* (Cátedra, Madrid, 2004, p. 18), Manuel Garrido nos recuerda que en su obra *La vida de la razón* (1905-1906) se acerca explícitamente a un planteamiento hermenéutico cuando afirma que «la edad de la controversia ha pasado y empieza la de la interpretación».

14. Es significativo a este respecto el interés que despertó en él la figura del dios griego Hermes, «el intérprete», al que dedicó un artículo en el que afirma que se trata de «un dios amable, [...] que no predica, que no amenaza, que no impone órdenes [...], sino que desentraña, que alivia, que nos muestra la inocencia de las cosas que odiábamos y la claridad de las cosas que desaprobábamos o negábamos» y que nos ayuda a captar «lo estúpidos que somos» y «a reírnos de nosotros mismos». G. Santayana, «Hermes el intérprete», en *Revista Teorema*, vol. 21, 2002, p. 55. En la tragedia *Lucifer* de 1899 Zeus envía a Hermes con la misión de entablar relaciones con Dios. Antes de llegar al Cielo pasa por el infierno y se entrevista con Lucifer, quien le declara que está allí por haber denunciado que la justicia divina es una farsa. Tras entrevistarse con Cristo, que intenta convertirle, opta por mantenerse fiel a su origen, que es la naturaleza.

2. La problemática religiosa

La actitud que adopta Santayana ante la religión se caracteriza también en lo fundamental por la ambigüedad, pues reúne la distancia crítica, por un lado, y el respeto y la admiración por el otro. Su distancia crítica es fácil de comprender si se tiene en cuenta el contraste entre su infancia abulense en una España que apenas comenzaba a salir del Antiguo Régimen y su adolescencia en la modernidad bostoniana, desde la cual el rancio catolicismo hispano difícilmente podía ser visto como otra cosa que magia y superstición. El ateísmo resultante de esta experiencia no es meramente coyuntural, sino estructural, persistiendo durante toda su vida y obra (así en *Los reinos del ser* de 1942 sigue afirmando que «respecto a la religión popular que piensa que Dios es el creador del mundo y el dispensador de la fortuna, mi filosofía es atea»).[15] Como sospechaba su hermana Susana, Santayana se estaba «alejando de Dios», pero como él mismo apunta y el propio A. Fraile reconoce, siguió siendo profundamente religioso.[16] Se sentía efectivamente en afinidad con el fondo práctico y realista de la mística castellana, como se ve cuando afirma que «el mero místico podría ser cualquier cosa, bueno o malo, pero el místico castellano ha hecho voto de un impávido realismo y de una alianza inmaculada con el ideal. Él es Don Quijote cuerdo».[17] Volvemos, pues, a encontrarnos aquí con el fenómeno de la mezcla tan característico, como hemos apuntado más arriba, de nuestro autor: se trata de un ateo-religioso que caracteriza su filosofía como una «religión laica».[18]

---

15. G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 686. «Mi ateísmo es una auténtica devoción hacia el universo y rechaza únicamente los dioses fabricados por los hombres a su propia imagen, para que sean criados de sus intereses humanos; pero hasta en ese rechazo yo no soy un brutal iconoclasta, sino que estoy lleno de secreta simpatía hacia los móviles de los idólatras». G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., pp. 326-327.

16. Sobre la sospecha de su hermana véase G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 378. De A. Fraile ver su *Historia de la filosofía española*. BAC, Madrid, p. 306.

17. *Apologia pro mente sua*, en P.A. Schilp, *The Philosophy of George Santayana*. Tudor Public. New York, 1951, pp. 603-604 (citado por I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., p. 220, quien señala así mismo —p. 255— que el eco de la mística castellana resuena en su propuesta de una educación para la potencialidad y la sorpresa).

18. G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 678. Ironizando sobre estos planteamientos B. Russell afirmó que «Santayana cree que Dios no existe y

> Yo había vivido infantilmente absorto en las ideas religiosas y fue para mí un sacrificio verdadero, aunque incruento, el despojarlas por completo de todas sus pretensiones de verdades históricas o materiales, sin embargo, conseguí hacerlo siendo todavía muy joven, con facilidad e incluso con alegría, porque cuando aprendí a imaginarme esos métodos como poesía, en lugar de perder ellos su sentido y su belleza, me parecieron más claros y más profundos que nunca.[19]

Así pues, la clave para comprender la permanencia del impulso religioso (impulso que, por lo demás, «está siempre en rebelión contra sus propias hijas, las religiones positivas»)[20] dentro del ateísmo de Santayana radica en su comprensión de la religión en relación con la poesía («anima naturaliter poeta»): «La religión es poesía eficaz inyectada en la vida común. No es una revelación más verdadera que la percepción o que la ciencia».[21] No siendo una revelación sobrenatural, la religión es un producto de la imaginación, la cual no es vista, empero, por el filósofo-poeta como la «loca de la casa», sino más bien como la facultad suprema del ser humano. La imagen de Dios la crea el ser humano: es una creación de su imaginación. La religión tiene, pues, un carácter simbólico y no es, por tanto, verdad histórica o material, sino expresión de ideales morales, anhelos íntimos, sentimientos, miedos, esperanzas, deseos, necesidades (y como tal ha de ser reconocida). El problema surge cuando se olvida o se oculta ese carácter símbólico: «La mitología es la primera impresión producida por los fenómenos [...] Los hombres se hicieron supersticiosos no porque tuvieran demasiada imaginación, sino porque no eran conscientes de que la tenían».[22]

> El valor poético de la religión sería inicialmente mayor que el de la poesía misma, porque la religión trata de temas de mayor altu-

---

que María es su madre». La posición de Santayana parece evocar también la de Vattimo cuando declara: «Soy ateo gracias a Dios; gracias al Dios del cristianismo que ha liberado de la creencia en un orden metafísico objetivo». VV.AA., *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*. UNAM, México, 2006, p. 40.

19. G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 378.

20. Id., p. 390.

21. Id., p. 407.

22. G. Santayana. *Interpretaciones de poesía y religión*. KRK, Oviedo, 2008, p. 110.

ra y más prácticos, de aspectos de la vida que necesitan todavía más de algún toque imaginativo y de alguna interpretación más ideal aún que los temas agradables y pomposos en que de ordinario suele hacer hincapié la poesía. Pero esta ventaja inicial se encuentra neutralizada en parte por el abuso que se hace de la religión, siempre que se toma su exactitud simbólica por verdad científica. La religión, al igual que la poesía, sólo mejora el mundo imaginándolo mejorado, pero no satisfecha con esa aportación a los útiles de la mente —aportación que podría ser útil y dignificadora— piensa proporcionar un beneficio más radical todavía, convenciendo al género humano de que, a pesar de todas las apariencias, el mundo es realmente tal y como esa idealización bastante arbitraria lo ha presentado.[23]

Santayana reconoce pues el valor de la religión en tanto que herencia cultural y simbólica, rechazando, empero, la interpretación más o menos fundamentalista que le atribuye una eficacia práctica directa o la convierte en instrumento de sanción moral de los asuntos históricos, políticos, económicos. El peligro de la religión radica en que se revista de poder convirtiéndose en instrumento de dominación e imposición. Para conjurar este peligro se requiere aceptar su carácter simbólico-poético, es decir, valorar su capacidad de abrir posibilidades nuevas y de asumir el riesgo de la contingencia más que su referencia directa.

3. **El mundo del ser humano y el simbolismo**

El carácter simbólico que Santayana descubre en la religión no es, sin embargo, exclusivo de este ámbito, sino que afecta de un modo general a todo el conocimiento humano. Como los símbolos, sin los que no hay conocimiento, son fruto de la imaginación, cabe ver la «vida de la razón» como una historia de la imaginación en el transcurso de la cual ésta se va adaptando a las demandas de la realidad y a las necesidades concretas de la vida. La razón queda así enraizada en la naturaleza a través de la imaginación, cuya creatividad es equiparable al esfuerzo creador de la materia. Como afirma nuestro autor:

23. G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., pp. 83-84.

> La imaginación cambia la escala de todo, y hace mil modelos de la trama de la naturaleza, sin estropear uno solo de sus hilos. O, más bien —ya que es la naturaleza misma la que imagina—, convierte en música lo que era solamente un acorde; como si la vibración universal, repentinamente avergonzada de haber estado tanto tiempo silenciosa e improductiva, hubiera roto en sollozos y risas ante su propia locura y al actuar así se hubiera hecho sabia.[24]

Pero veamos algunos rasgos fundamentales de esta gnoseología simbólica en la que el conocimiento comparece como arte, como poesía y como aventura siempre incierta, con lo que desembocaremos en el núcleo mismo de la filosofía de Santayana constituido por su concepción trágica de la materia en tanto que dinamismo, potencialidad y creatividad continua.

Santayana inicia su gnoseología con un ejercicio de escepticismo que pretende llevar tan lejos como sea posible para hacer una depuración de los supuestos del sentido común y los prejuicios del espíritu. A diferencia del escepticismo moderno inaugurado por Descartes, que acaba, en su opinión, en la reducción solipsista del mundo material a mero dato o contenido mental, el escepticismo de Santayana se centra sobre la existencia. El resultado de ese escepticismo puede quedar resumido del siguiente modo: de lo que no cabe ninguna duda es de la intuición, es decir, de la actividad intelectual del espíritu, del hecho mismo de que se está pensando y dudando. Lo que se da en esa intuición, el dato o contenido del pensamiento, no es, empero, la existencia de las realidades materiales concretas, sino la esencia. Los datos de la intuición, las esencias, no tienen existencia material: serían más bien como esquemas de los que los hechos y las cosas reales son ejemplificaciones, como lenguajes que enuncian algo sobre ellos, configuraciones a través de las que los conocemos. La intuición nada nos dice, pues, de la existencia.

La consecuencia más importante que nuestro autor deriva de aquí es que el conocimiento de lo existente, de los hechos externos, de las ejemplificaciones de esas esencias o datos de la intuición no es directo o inmediato sino simbólico: producto de

24. G. Santayana, *Soliloquies*, p. 126 (citado por I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., p. 209).

una creencia, de una suposición, de una fe que se funda en la experiencia.[25] Pero escuchemos al propio Santayana:

> El espacio, la materia, la gravitación, el tiempo y las leyes del movimiento concebidas por los astrónomos son solamente esencias y meros símbolos muy iluminados por la fe animal. [...] «El conocimiento es una verdadera creencia fundada en la experiencia, quiero decir, controlada por hechos exteriores. [...] Surge por un movimiento de la persona que siente simpatía por los seres circundantes o responde a los mismos...[26]

La existencia del mundo real no es, pues, para Santayana algo dado inmediatamente a la intuición: sólo puede ser conocida mediante la fe.[27] No se trata empero de la fe cristiana sino de una fe que se «arriesga instintivamente», de una «fe animal». Es esa fe animal, «palabra del hambre»[28] la llama en alguna ocasión nuestro autor, la que pone al ser humano en contacto con el mundo exterior: afirma la existencia de otros seres vivos, hace creer en la sustancia en tanto que materia dinámica y creativa, en la demostración y el razonamiento, en el yo... Nuestra vida descansa, pues, sobre ciertos dogmas de fe: «que hay un mundo, que hay un futuro, que las cosas buscadas pueden encontrarse y que las cosas vivas pueden comerse».[29] El escepticismo no suprime la fe: lo que logra es más bien el reconocimiento o «la confesión de que la fe es fe».[30]

Esta fe, que en última instancia consiste en fe en la materia, es legítima para nuestro autor por cuanto que necesaria para la

25. «Todo conocimiento —comenta Izuzquiza—, que no es sino fe crítica e inteligente, será un conocimiento simbólico. Y los frutos del conocimiento no serán más que símbolos, aproximaciones, productos escritos con la gramática del riesgo, de la tragedia, de la plasticidad. La orientación propia del conocimiento y la seguridad que este aporta no es más que una seguridad simbólica». I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., p. 196.

26. G. Santayana, *Escepticismo y fe animal.* Losada, Buenos Aires, 1952, pp. 190 y 192.

27. «...y atribuiré la existencia a un fluir de eventos naturales que no pueden ser nunca datos de la intuición, sino objetos de una creencia que hombres y animales, arrastrados por ese fluir, arriesgan instintivamente». G. Santayana, *Escepticismo y fe animal,* o.c., pp. 61-62.

28. G. Santayana, *Escepticismo y fe animal,* o.c., p. 202.

29. Id., p. 193.

30. G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 288.

vida, aunque suele encontrar, según Santayana, ciertas realizaciones espurias o «sublimaciones» externas que olvidan u ocultan su origen, promoviendo la creencia en presuntas sustancias que sustituyen a la materia y dando pie a los principales errores filosóficos (como son el idealismo y el subjetivismo o «egotismo»). Por lo demás, también la ciencia es un producto de esa fe y descansa sobre un trabajo previo de la imaginación, sobre una actividad simbólica:

> Las fórmulas científicas... son igual que cuerdas bien tirantes sobre las que el acróbata puede caminar, pero sobre las cuales no puede permanecer inmóvil. Sin embargo esos símbolos inestables nos llevan a hechos reales y fijan sus relaciones experimentales.[31]

En cualquier caso, el conocimiento tiene siempre, en tanto que actividad simbólica fundada en la fe, el carácter de una aventura a la que la urgencia, la inseguridad, el riesgo, el fracaso, la conquista y la tensión confieren una tonalidad trágica. Esta tonalidad no es meramente accidental sino que está fundada ontológicamente en la tragedia misma de la existencia y de la materia, que es flujo, potencialidad, dinamismo y creatividad continua. Pero antes de pasar a considerar el materialismo trágico de Santayana insistiremos, siguiendo a Abellán y a Izuzquiza, en que esta afirmación radical del símbolo entronca, por otro lado, con la tradición cultural y artística latino-mediterránea, con la valoración de lo artificial propia del mundo barroco, propiciando una reconciliación estética con el sacramentalismo católico.

4. La materia y la dimensión trágica del ser humano

Para Santayana la materia es lo real por antonomasia, la realidad última o primera que sirve de base al proceso natural y que comunica su subsistencia a otras realidades, creando los otros «reinos del ser» (el de la verdad, el de la esencia y el del

31. G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 89. «La ciencia es un puente que apoya sus dos extremidades en la experiencia, y por el que el pensamiento práctico puede pasar de una acción a otra acción, de una percepción a otra percepción». Id., p. 100.

espíritu) en un proceso de autorreferencia. Podríamos decir que, en concordancia con la etimología, la materia es la «madre»:

> El reino de la materia es la matriz y la fuente de todo; es la Naturaleza, la esfera de la génesis, la madre universal.[32]

En virtud de esta prioridad ontológica la materia (o la naturaleza material) resulta independiente del sujeto que pueda conocerla y transformarla: «La economía de la naturaleza nunca desvía sus procesos para hacerlos obedientes a las prescripciones de la retórica humana».[33] Este materialismo naturalista o mater-naturalismo es una convicción personal, una fe que sirve de punto de partida y que confiere unidad a una reflexión teórica que rechaza todo subjetivismo y «egotismo».[34] Pero veamos como caracteriza el propio autor a la materia:

> La materia es una sustancia plástica primigenia de potencialidad desconocida, que perpetuamente adopta nuevas formas, siendo el meollo del materialismo la afirmación de que estas formas son todas pasivas y precarias, en tanto que el esfuerzo plástico de la materia es el único creativo y, hasta donde es justo considerar, indestructible.[35]

La materia es, pues, plástica, dinámica, creadora: es, precisamente, el ámbito de la potencialidad (ámbito que Santayana

---

32. G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 176. Esta relación simbólica entre materia y madre aparece también en un soneto que expresa la difícil problemática que se le planteó a Santayana con su opción por el naturalismo:

> Y aunque sus brazos tendidos en la cruz
> Eran hermosos y me invitaban al abrazo,
> Mis ojos se sentían reacios a mirar su rostro
> Así bajé desde el Gólgota hasta ti,
> Madre Eterna. Que el sol y el mar me curen
> Y me guarden en tu morada.

Citado por M. Garrido, en o.c., p. 17 (traducción de Ángela Figuera).

33. G. Santayana, *Personas y lugares. Fragmentos de autobiografía*. Trotta, Madrid, 2002, p. 546.

34. «Mi naturalismo o materialismo es [...] una convicción cotidiana que se me manifestó —igual que se le había manifestado a mi padre— como producto de la observación del mundo en general, y especialmente de la de mis propios sentimientos y pasiones». G. Santayana, *Átomos de pensamiento*, o.c., p. 282.

35. G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 257.

ve simbolizado en el ambiente gris y húmedo de Gran Bretaña así como en todo lo relativo al agua): «La materia es el principio de la existencia: es todas las cosas en su potencialidad y, por tanto, la condición de toda su excelencia o perfección posibles».[36] Pero al ser todas las cosas no es ninguna en particular, no es algo determinado: la materia no establece distinciones entre sus criaturas, ni privilegia a unos elementos en detrimento de otros, ni tiene propiamente un centro determinado.[37] Propiamente no cabe, pues, alcanzar una definición última de la materia ni tampoco un conocimiento directo y absoluto de la naturaleza: «La estructura precisa, las potencialidades internas, el álcance último, el origen y el fin de la materia escapa a nuestro alcance».[38] Ahora bien, esta imposibilidad de conocer totalmente la naturaleza no implica un agnosticismo ni una inmersión en el mutismo. Santayana reconoce decididamente la validez de la física y la biología como medio de aproximación a la estructura de la naturaleza, aunque se trate de un acercamiento que nunca podrá ser absoluto. Dicho reconocimiento depende a su vez del reconocimiento de la importancia del simbolismo para el conocimiento en general y en particular para la ciencia (si bien, como vamos a ver, la importancia del simbolismo no es meramente gnoseológica sino también, y primariamente, ontológica).

En este contexto materialista la existencia se concibe en tanto que momento del flujo material.[39] Como se identifica con la contingencia, con la temporalidad y con el ámbito de la acción, su comprensión reclama, en opinión de Santayana, no una mera lógica eidética o formal sino una lógica de la probabilidad, del riesgo, del azar y del caos. «La afirmación de lo existente es en realidad —apunta Izuzquiza— una afirmación irónica. Es el precio de la esencial ironía de la materia, que se hace existente en formas

36. G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 171.

37. Aquí radicaría, como apunta Izuzquiza, el carácter no-metafísico de la filosofía de Santayana, pues, según él, la metafísica se funda, precisamente, en la negativa a reconocer esa falta de centro, ese policentrismo de la naturaleza (cfr. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., p. 111).

38. G. Santayana *Apologia pro Mente Sua*, p. 585 (citado por I. Izuzquiza, o.c., p. 100).

39. Por sí misma la existencia no tiene integridad: no sería existencia si no estuviera dispersa en momentos, cada uno de los cuales se tiene a sí mismo como centro». G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 267.

contingentes, y eleva la contingencia a seguridad. Aquí radica la ironía, el desarraigo y el aparente pesimismo de Santayana. Todas ellas no son más que formas dramáticas de la ironía esencial de la materia».[40] Toda cosa o evento, toda forma existente es, pues, momento determinado del flujo material y supone una detención de ese flujo. La materia comparece en las formas existentes. Hechos, sucesos y cosas son como «oráculos», máscaras, simulacros o símbolos del flujo y de la potencialidad de la materia. Aquí radica la dimensión ontológica que tiene para nuestro autor el símbolo, el cual se erige así como guardián de la independencia de la materia. Las realidades concretas son símbolos en los que aparece y se realiza la potencialidad de la materia y, viceversa, sólo a través de esos símbolos cabe abordar el dinamismo de la materia.

Para Santayana la existencia no descansa, pues, sobre un fundamento sólido e inmóvil, sino sobre la materia, que es potencialidad, flujo caótico y continua creación de símbolos contingentes, de formas existentes que, dada la ausencia de centro, pueden oponerse entre sí de modo absoluto: tal sería el inevitable carácter trágico de la existencia. Este heredero del materialismo y de la sabiduría pagana de Demócrito y Lucrecio proclama la necesidad de asumir la tragedia de la humanidad, a sabiendas de que no es sólo el resultado de una coyuntura óntico-histórica que pudiera ser políticamente solventada, sino que es la contrapartida de la propia tragedia ontológica de la materia.

Asumir la materia es aceptar la necesidad de la transformación, de la muerte y del mal sin pretender superarlos u olvidarlos buscando refugio en algún «más allá» definitivo y seguro: es asumir la tragedia, buscando orientarse en el interior del dinamismo, no salirse de él.[41] Aceptar el sentido trágico de la existencia es para nuestro autor iniciar el camino de la sabiduría, de la libertad y de la paz.

La materia es el primero de los reinos del ser. Pero precisamente por ello no es el único, sino que en un proceso de autorreferencia «presupone la esencia, crea el espíritu y envuelve la verdad».[42]

---

40. I. Izuzquiza, *George Santayana o la ironía de la materia*, o.c., p. 123.

41. Para ubicar la ontología y la gnoseología trágicas de Santayana en el contexto del pensamiento moderno y en relación con el simbolismo cfr. el estudio de P. Lanceros, *La herida trágica*. Anthropos, Barcelona, 1997.

42. G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 686.

5. La dimensión espiritual

El materialismo de Santayana afirma la existencia del espíritu, pero no le reconoce una realidad ontológica separada, pues sería el propio proceso natural en tanto que reflexiona y se observa a sí mismo: el espíritu es «el acto de presenciar, pasar revista y juzgar los hechos naturales».[43] Como «testigo de la danza cósmica», el espíritu es un «observador» que en esa actividad de observación encuentra su existencia independiente y concreta, teniendo como auxiliares en esa tarea a las esencias y a la verdad».[44] Ahora bien, esa observación no es meramente pasiva, pues de algún modo detiene el flujo de la existencia, lo organiza en torno a centros estratégicos que él mismo construye, le da sentido y le asigna retrospectivamente determinados valores. El espíritu trasciende, pues, el dinamismo de la materia. En esta trascendencia, en ese no sometimiento a las condiciones espacio-temporales radica su libertad:

> El espíritu sopla donde quiere y continuamente deshace su propio trabajo. A este mundo de la expresión libre... llamo yo *Reino del espíritu*. Sólo por mor de esta vida libre vale la pena alcanzar la competencia material y el conocimiento de los hechos. Para la criatura viva, los hechos no son sino instrumentos; su vida lúdica es su verdadera vida. En sus días de trabajo, cuando está atento a la materia, es sólo su propio sirviente, que prepara el festejo. Se convierte en su propio amo en sus días de fiesta y en sus pasiones deportivas. Entre éstas deben contarse la literatura y la filosofía y todo lo del amor, la religión y el patriotismo que no constituya un esfuerzo para sobrevivir materialmente.[45]

Santayana establece una distinción clara entre el espíritu y aquello que es su causa, el alma, que es la esencia misma del cuerpo (perteneciendo, pues, al reino de la materia) y tiene un carácter pulsional, dinámico, conflictivo. La tarea del espíritu en relación al alma consistirá en interpretar y armonizar esas tensiones, otorgándoles un sentido coherente.

Pues bien, el objeto de la actividad del espíritu son las esencias, mediante las cuales realiza aquél su tarea de observación

43. Id., p. 681.
44. Id., p. 471.
45. Id., p. 11.

del alma y, en general, de toda la realidad material. Para el espíritu «las cosas sólo pueden verse como esencias».[46] Las esencias son «individuos lógicos», caracteres ideales dotados de identidad que se dan a la intuición y hacen de «traductoras» concediendo un sentido inteligible a los hechos naturales; no existen, pues, propiamente, sino que son «signos» de las cosas y permiten captar la variedad del flujo material. Constituyen «el catálogo no escrito, prosaico e infinito de todos los caracteres que poseerían todas las cosas diferentes si existieran; es la suma de objetos mencionables sobre los que podría decirse algo».[47] Si el reino de la materia era el ámbito de las potencialidades, el reino de la esencia es el ámbito de las posibilidades:

> El reino de la esencia es comparable a un Corán infinito —o al Logos que fue en el principio— escrito con tinta invisible pero indeleble, y que profetizara todo lo que el ser pudiera jamás ser o contener; y el flujo de la existencia es el reactivo mágico que lo recorre en forma de una delgada corriente, como los ojos de un lector que aquí toma un fragmento y allí otro y los saca a la luz por un instante.[48]

En tanto que ámbito de las infinitas posibilidades (de las que la materia sólo realiza algunas opciones) el reino de la esencia no existe ni tiene poder o eficacia alguna sobre la existencia. La ambigüedad que caracteriza al reino de las esencias por encerrar en su interior todas las posibilidades y por no tener una existencia determinada es positivamente celebrada por Santayana en tanto que nos libera de la inercia de la literalidad, del poder de la existencia concreta.[49] Al observar la existencia concreta a través de las esencias el espíritu mantiene la potencialidad y la posibilidad reunidas, con lo que reconoce su radical contingencia y deja de verla como algo inevitable, necesario, como la única realidad posible, para determinarla como una de las múltiples posibilidades.

Pues bien, dentro del reino de la esencia hay un sector o segmento directamente relacionado con la existencia y al que ésta

46. G. Santayana, *Dominaciones y Potestades*, o.c., p. 57.
47. G. Santayana, *Escepticismo y fe animal*, o.c., pp. 90-91.
48. G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 43.
49. «Así la discriminación de la esencia tiene una feliz tendencia a liberar a la filosofía, emancipándola, a la vez, de la literalidad y del escepticismo». G. Santayana, *Escepticismo y fe animal*, o.c., p. 111.

«ilustra» «ejemplifica» o «magnetiza».[50] Santayana denomina a este sector «reino de la verdad». Por estar vinculada con la existencia la verdad no puede ser absoluta y necesaria, sino que está contagiada del carácter trágico de la materia, siendo por ello siempre contingente, relativa y «ontológicamente secundaria» respecto a la existencia.[51] El reconocimiento de la tragedia de la verdad se convierte así en garantía de la libertad del conocimiento: verdad dice ahora apertura a otras posibilidades, invitación a considerar otras perspectivas, reconocimiento de que por su parcialidad y relatividad no es nunca una referencia última y suficiente:

> La verdad es el objeto elegido, y por tanto el bien, del intelecto, de aquella parte de nuestra naturaleza que pide ilustración [...] Pero no es ni nuestro bien primario, ni nuestro fin último, ni tampoco la síntesis de todos los bienes. [...] Una constante afinidad a la verdad, a toda la verdad, y a nada más que la verdad, aunque sea eminentemente virtuosa y honorable, señala más bien una mente prosaica, una mente fría, una mente limitada a la zona intermedia de la competencia y la sagacidad. La felicidad en la verdad es como la felicidad en el matrimonio, fecunda, duradera e irónica. No se podría haber escogido mejor y, sin embargo, esto no es lo que uno soñó.[52]

La tragedia de la verdad radica en que la existencia sólo acepta descripciones aproximadas (ya que «es irracional y no puede elucidarse del todo en términos de esencia»)[53] y niega toda unidireccionalidad, todo pensamiento único, todo intento de reducir la pluralidad y el policentrismo de la materia a una única forma de realidad. Lo realmente terrible es la negación de esa tragedia mediante la absolutización de uno de los símbolos, aspectos o momentos como el único definitivo y su imposición violenta.

Conclusión

La convicción materialista que está en la base tanto de la vida como del pensamiento de George Santayana experimenta al verse sometida al ejercicio ascético del escepticismo una tor-

50. G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 14 y p. 381.
51. Id., p. 377.
52. Id., pp. 453-454.
53. Id., p. 365.

sión simbólica en virtud de la cual se abre a una consideración no reductiva que acepta la novedad de los reinos de la esencia, del espíritu y de la verdad sin que ello comporte compromiso alguno con ningún «más allá» dogmáticamente configurado. Atendiendo a ese materialismo podríamos situar a Santayana en lo que E. Bloch ha llamado «la izquierda aristotélica» que es «esa corriente que tiende claramente, a través de la modificación de la relación materia-forma, hacia una materia concebida como activa y no sólo en sentido mecanicista».[54] Precisamente en virtud de este materialismo pagano se siente más próximo al catolicismo, al que considera como «paganismo espiritualmente transformado y hecho metafísico»,[55] que al protestantismo, al que critica por su rechazo del valor del símbolo y de la tradición imaginativa y por su extremada confianza en el hombre interior: «El hombre interior, para el católico como para el materialista, es solamente un fenómeno patológico».[56] Precisamente sobre ese fenómeno patológico se levanta para Santayana el falso humanismo de la filosofía idealista que en su egotismo pretende reducir la materia a característica del sujeto humano.

Frente a ese idealismo, su materialismo se inscribe en la tradición de la ontología realista y podría quedar situado en el contexto del llamado «realismo crítico» de Russell, Moore, James, etc.[57] Ahora bien, por su pertenencia al mundo hispano-mediterráneo este realismo crítico se colorea del modernismo de la crisis de «fin de siglo» convirtiéndose en un realismo simbólico (o también podríamos llamarle «hermenéutico») para el que, como hemos apuntado, las cosas, hechos y acontecimientos resultan símbolos de una realidad última, el dinamismo de la materia, que transcurre a una distancia tal del sujeto cognoscente que sólo a través del símbo-

54. E. Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, 1966, p. 38. Resulta significativo a este respecto que Giordano Bruno, representante de la «extrema izquierda», considerase que la creación de imágenes antecede y sustenta a la razón (cfr. VV.AA., *Introducción a Jung*. Cambridge University Press, Madrid, 1999, p. 132). Podríamos preguntarnos empero con A. Pérez-Estévez si esta izquierda aristotélica es verdaderamente aristotélica y no más bien platónica. Cfr. su «Apéndice: La concepción simbólica de la materia», en A. Ortiz-Osés, *Metafísica del sentido*. Universidad Deusto, Bilbao, 1989.

55. G. Santayana, *Los reinos del ser*, o.c., p. 93.

56. Id., p. 86.

57. En ese marco del realismo crítico lo ubica por ejemplo N. Abbagnano en su *Historia de la filosofía*. Montaner y Simon, Barcelona, 1973.

lo es posible salvar ese abismo. En un tal realismo simbólico Santayana se encontraría en compañía de A. Amor Ruibal, E. d'Ors, A. Machado, M. de Unamuno y J. Ortega y Gasset, de María Zambrano, J. Rof Carballo y J.L.L. Aranguren así como en la actualidad a E. Trías y a A. Ortiz-Osés. Un tal realismo simbólico entroncaría con una de las principales corrientes de lo que Abellán ha denominado el «pensamiento español», concretamente con aquella que reivindica desde una «conciencia disidente» el valor del pensamiento mítico y simbólico de un modo crítico frente al dogmatismo, exclusivismo e intolerancia de la España oficial y se expresa por ejemplo en el humanismo erasmista de los hermanos Valdés, de Vives, de A. Laguna, etc., en Fray Luis de León, en la mística de Juan de la Cruz y Teresa de Ávila, en el Quijote, en la novela picaresca, en B. Gracián, etc. impregnando de un modo difuso lo mejor de la literatura hispana hasta nuestros días.[58]

Resulta, en cualquier caso, reconfortante en nuestro país, en el que tanto abundan los pensamientos únicos de uno y otro signo, encontrarse con autores como Santayana que, pese a tomar decididamente partido en esa disputa fundamental entre materia y forma que recorre toda la historia de la filosofía (y de algún modo también toda la historia de la cultura), no hacen de la afirmación del uno la negación del otro. A través de la *psique*, la imaginación y el simbolismo la radical afirmación de la materia se abre efectivamente al reconocimiento de su opuesto, el espíritu. Los opuestos se mantienen, pues, reunidos sin que ello implique suprimir la diferencia o la tensión entre ellos: el simbolismo se erige así como defensor de la pluralidad y el pluralismo.

Finalmente, cabe replantear la cuestión del sentido en el mundo humano como sentido simbólico. Pero el simbolismo no es meramente formal, estructural o abstracto sino también material, vivencial y pregnante (así Jung y Cassirer). Se trata por tanto de un simbolismo hermenéutico o interpretativo de carácter coimplicativo, como lo ha llamado Ortiz-Osés, simbolismo que frente al formalismo freudolacaniano se basa en la protovivencia de ser amado (por la madre o su sustituto o representante). De este modo, el simbolismo correlaciona la forma con la materia, el sentido con la experiencia y la representación con la presencia siquiera sublimada, transfigurada o traspuesta.

58. J.L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, vol. I, p. 147, vol. III, p. 241.

8

HEIDEGGER Y EL SIMBOLISMO DE LA TRADICIÓN METAFÍSICA

La filosofía de Heidegger es el desarrollo inagotable de la pregunta por el *sentido del ser*. Esa pregunta inquietante y fascinante ha asaltado al ser humano desde que es humano y ha encontrado innumerables respuestas en las diversas culturas, artes, religiones, éticas, costumbres, filosofías, políticas... (o, lo que es lo mismo, nunca ha encontrado respuesta definitiva). En la vida de Heidegger esa pregunta irrumpe en el momento en que para poder continuar sus estudios (primero en el seminario de Constanza y luego en el de Friburgo) tiene que abandonar Messkirch, la pequeña localidad de la Selva Negra en la que transcurre feliz su infancia en torno a la iglesia católica de San Martín, en la que su padre trabaja como sacristán y tonelero. Salir de Messkirch significa entrar en un nuevo mundo, el urbano, que contrasta con el de su infancia y que le plantea unos interrogantes e inquietudes a los que va a intentar responder apoyándose en la concepción del mundo del catolicismo tradicional.

Concretamente se apoya en la crítica lanzada desde los sectores más integristas contra el movimiento modernista y, en general, contra la modernidad. Según esta crítica, la civilización moderna no respetaría el *misterio de la realidad*, manipulándola sin ningún reparo para que satisfaga las tendencias más bajas y superficiales de un sujeto entregado al disfrute inmediato de la vida. Plantear en este contexto la pregunta por el sentido del ser constituye una forma de lucha contra las tentaciones del subjetivismo moderno y orienta a quien la plantea en la dirección de la verdad eterna, cuyo cuidado habría sido encomendado a la Iglesia. Así, el joven Heidegger puede lanzar en torno a 1910 la siguiente incitación: «si quieres vivir espiritualmente, alcanzar tu

bienaventuranza, muere, mata lo bajo en ti, coopera con la gracia sobrenatural y resucitarás».[1]

En este duro combate en defensa de la fe, el héroe va a aliarse con la formalidad y la objetividad del pensamiento matemático y lógico que disciplinadamente se mantiene alejado del influjo de los afectos y que proporciona una estabilidad imposible de alcanzar cuando se construye sobre la materia móvil de la experiencia y de la vida. Heidegger acepta así la siguiente divisa del neokantiano H. Rickert, con quien pretendía realizar su habilitación: «Como investigadores hemos de dominar y fijar conceptualmente la vida, y por eso hemos de abandonar la agitación vitalista para establecernos en el orden sistemático del mundo».[2]

Esta primera respuesta que encuentra Heidegger a la pregunta por el ser se apoya en el dualismo clásico, predominante en nuestra cultura greco-cristiana de signo heroico-patriarcal. Ese dualismo distingue y contrapone diametralmente los opuestos (espíritu y cuerpo, lo eterno y lo temporal, el bien y el mal, Dios y el mundo, forma y materia, valor y ser, etc.) para buscar la salvación en la afirmación absoluta de uno a costa de la negación del otro. El formalismo neokantiano concuerda en este punto con el racionalismo escolástico (y entre ambos ha de navegar el joven Heidegger en los inicios de su carrera académica).

En su trabajo de habilitación sobre *La teoría de las categorías y de la significación en Duns Escoto* se puede detectar ya, sin embargo, que este inicial planteamiento dualista ha comenzado a resquebrajarse, probablemente bajo la impresión traumática de la Primera Guerra Mundial. En el nominalismo moderado representado por Duns Escoto (y por su discípulo Tomás de Erfurt, de quien resultó ser el tratado que estudia Heidegger) se defiende que los conceptos no expresan unívocamente la esencia de las cosas: son meros nombres con los que aludimos a lo que realmente existe, el ente individual que se da aquí y ahora en su individualidad (*haecceitas*). El individuo puede ser nombrado en tanto que miembro de una especie, pero en su peculiaridad en tanto que individuo resulta ser, lo mismo que Dios, *inefable*. Entre el pensamiento y lo que es hay, al igual que entre Dios y el mundo, una diferencia abismal, si bien este abismo está salvado por un puente

1. R. Safransky, *Un maestro de Alemania*. Tusquets, Barcelona, 2003, p. 148.
2. Id., p. 75.

que se tiende entre ambos extremos: la analogía. El pensamiento no dice la realidad de un modo directo sino que apunta hacia ella analógicamente, se refiere a la cosa de un modo indirecto.

Al pensar simplificamos la complejidad de lo real proyectando la heterogeneidad y movilidad del individuo singular sobre un medio homogéneo y estable (el concepto), que hace posible la numeración, la comparación y la intelección. De algún modo la cosa se adecua al concepto, pero sólo de algún modo. Hay, pues, en el núcleo mismo de la realidad de este mundo algo que se nos escapa cuando la pensamos, un *fondo desconocido*, en el que no penetra la luz del concepto. En opinión de Heidegger el interés del nominalismo medieval por ese fondo forma parte de un proyecto, con el que simpatiza, de «no desplazar lo numinoso meramente a un más allá divino, sino de descubrirlo en la cercanía, en la inmediata realidad concreta».[3] Y para lograrlo no basta con una ciencia guiada por el ideal de universalidad del concepto, no basta con el pensamiento objetivante, sino que hay que recurrir, y con esto anticipa uno de los motivos centrales de su pensamiento más tardío, a la «lengua viva» en «la peculiar movilidad de su significación».[4]

Pues bien, en el capítulo final de este trabajo, capítulo redactado tras la defensa pública del mismo y con vistas a su publicación, Heidegger elige la palabra «vida», que tiene un sentido tan difuso que abarca a alma, naturaleza, ser, creatividad, libertad, juego..., para nombrar esta realidad concreta en la que habría que buscar lo numinoso.[5] Vida es precisamente lo que le falta al

3. Id., p. 94

4. Id., p. 91.

5. El uso de esta palabra revela que Heidegger abandona sus reservas y se deja llevar (y «fluidificar») por la corriente vitalista en la que, reactivando la protesta del *Sturm und Drang* contra el racio-empirismo imperante en el siglo XVII, nadan Nietzsche, Dilthey, Bergson y Scheler. Pero es también probable que en el trasfondo actuara la mística de quien acuñó la terminología filosófica alemana, el Maestro Eckhart, cuando afirma «¿Qué es la vida? El ser de Dios es mi vida. Si por tanto mi vida es el ser de Dios, entonces el ser de Dios tiene que ser mi ser y el ser esencial de Dios mi ser esencial, ni más ni menos». Maestro Eckhart, *El fruto de la nada*. Siruela, Madrid, 1998, p. 53. El traductor, A. Vega, señala en el prólogo como el filósofo japonés K. Nishitani estudió la conexión entre Heidegger y M. Eckhart atendiendo a la cuestión de la nada (cfr. K. Nishitani, *La religión y la nada*, Siruela, Madrid, 1999). Al respecto cfr. también R. Schürman y J.D. Caputo, *Heidegger y la mística*. Paideia, Córdoba (Argentina), 1995.

«sistema del catolicismo» que en este momento le resulta ya problemático e inaceptable.[6] La estabilidad supratemporal y supra-subjetiva del sistema de pensamiento con el que la filosofía (escolástica) intenta proteger el «tesoro de la fe» articulándolo lógicamente en el interior de la verdad es ahora vivida como un obstáculo que dificulta, cuando no impide, el acceso a la experiencia religiosa. El sistema filosófico e institucional del catolicismo privado de vivencia inmediata comparece así como una estructura afectada por un «vacío mortal», como «un intrincado laberinto de frases y pruebas, inorgánico, sin el menor esclarecimiento teorético, dogmático, que, finalmente convertido en reglamento canónico con poder policial, violenta al sujeto, abrumándole y oprimiéndole oscuramente».[7] Y lo que se opone en este contexto al «vacío mortal» del sistema, la institución y el dogma sería, precisamente, la experiencia (mística) en tanto que vivencia inmediata (de unión con la divinidad).

«Tengo ganas de vivir —afirma Heidegger ahora— aunque se acercan privaciones y renuncias».[8] Pues bien, esa búsqueda de lo vital comienza a articularse filosóficamente dentro de la fenomenología de Husserl. El descubrimiento del mundo de la conciencia como un campo que se extiende «entre» el sujeto y el objeto (siendo de algún modo anterior a la escisión yo-mundo) conlleva la búsqueda de un nuevo modo de acercarse a las cosas, un mirarlas como si las viéramos por primera vez. Heidegger comparte esta inquietud fenomenológica, pero considera que Husserl sólo logra plantearla en relación a la conciencia teórica, sin atreverse a extenderla a la totalidad de la vida, que es precisamente lo que se necesitaría. Es preciso ir más allá que Husserl. Para volver radicalmente a las cosas hay que desmontar también el andamiaje de conceptos y valores que recubre, sin que nos percatemos de ello, el mundo de nuestras vivencias, dándole una apariencia de estabilidad y privándole al mismo

6. En una carta de 1919 dirigida a E. Krebs afirma que «evidencias de carácter epistemológico, que se extienden a la teoría del conocimiento histórico, han convertido para mí en problemático e inaceptable el sistema del catolicismo, pero no el cristianismo y la metafísica, ésta, ciertamente, en un nuevo sentido». H. Ott, en *Heidegger o el final de la filosofía*. Editorial Complutense, Madrid, 1993 (cfr. http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/ott.htm).

7. H. Ott, Id.

8. R. Safransky, o.c., p. 117.

tiempo de su riqueza. La teoría surge en y de la vida, pero una vez que se ha establecido y consolidado como conciencia teórica resulta que «cosifica» la realidad y nos separa de la vivencia originaria, expoliándola de vida. «En ese acto se disuelve la unidad de la situación, la vivencia se trueca en autopercepción de un sujeto al que se contraponen objetos. Hemos caído del ser inmediato y nos encontramos como alguien que tiene objetos y entre otros se tiene también a sí mismo como un objeto llamado sujeto».[9]

Pues bien, con todo esto la pregunta por el ser adquiere un significado nuevo: ahora es la pregunta por aquello que perdemos, que se nos escapa, cuando quedamos sometidos al predominio de la conciencia teórica, cuando la vida queda expoliada por la cultura vigente. La pregunta por el ser apunta, pues, hacia eso que se nos escapa, que se retrae en el mismo acto de mostrarse. Se trata de algo oscuro y misterioso que puede, empero, volver a abrirse repentinamente: es lo que sucede en la experiencia de la admiración, en el asombro ante el puro hecho o milagro de que simplemente haya algo ahí.

Lo que hay más allá de la actitud teórica de Husserl es, pues, la vida, que se concreta en los diferentes «estados de ánimo», y Heidegger pretende que la filosofía vuelva a meterse en ella. La filosofía ya no va a tomar como punto de partida la intuición de objetos sino la comprensión (e incomprensión) de la vida en su realidad e historicidad. La fenomenología trascendental se transforma así en una hermenéutica de la facticidad que persigue algo que no había logrado ni la ontología antigua ni la moderna: plantear la pregunta por el sentido del ser partiendo de su acontecer en el tiempo. De este modo el *tiempo* va a entrar en la ontología (habida buena cuenta de que se trata del tiempo vivido: un tiempo cualitativo, heterogéneo, y no el meramente cronológico o mecánico medido por los relojes y que mide el crecimiento del capital). El tiempo deja de ser visto como algo exterior al ser: comparece como el horizonte de su comprensión y de su realización.

En *Ser y tiempo* Heidegger formula la pregunta por el ser partiendo de la realidad humana, pero ya no utiliza la palabra vida para referirse a ella sino la palabra *existencia* (*Dasein*). Tra-

9. Id., p. 134.

tando además de desmarcarse de la concepción metafísica del «animal racional», al ser humano no le llama ya hombre sino *Da-sein*, palabra que en alemán significa *existencia*, pero que ahora, con el guión, dice «ser-ahí».[10] En tanto que «ser-ahí» el ser humano es el lugar abierto en el que el ente aparece, llega al lenguaje, se hace ser.[11] El *Da-sein* es un ente que a diferencia de los demás entes se pregunta por el ser y se ocupa de su ser: es un poder ser que también puede no ser. Decir que el *Da-sein* existe significa que se mantiene en relación consigo mismo y con su ser, que no es algo ya dado y puesto, acabado y cerrado, como las cosas, sino algo que va poniéndose: que es un ente creador y libre que no se reduce al mero estar presente de los objetos sino que está abierto y expuesto en su relación con el ser. Pero resulta que ahora, al ser considerado desde la perspectiva de la existencia, el ser ya no se opone sencillamente a la nada excluyéndola o eliminándola, sino que entre ambos se da, como afirma Heidegger en *¿Qué es metafísica?*, una oscura implicación:

> *Así pues, el puro ser y la pura nada son lo mismo.* Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica*, libro I, WW III, p. 74) tiene toda legitimidad. Ser y nada se pertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar coincidan los dos en su indeterminación e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese *Dasein* que se mantiene fuera, que se arroja a la nada.[12]

---

10. Resulta interesante la etimología de la palabra *existencia*, que etimológicamente (*ex-sistere*) significa, según el *Diccionario* de J. Corominas, colocar o poner en el exterior.

11. Heidegger estaría siguiendo en este punto (al igual que Scheler y, entre nosotros, Unamuno) la idea de Schelling de que a través de los ojos del ser humano la naturaleza puede verse a sí misma, puede notar que está ahí. «Sin el hombre, comenta Safransky, el ser sería mudo: estaría dado, pero no sería ahí. En el hombre la naturaleza ha brotado a la propia visibilidad». R. Safransky, o.c., p. 241.

12. M. Heidegger, *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 106. «Ser, puro ser sin ninguna otra determinación. En su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia el exterior. Por vía de alguna determinación o contenido, que se diferenciara en él, o por cuyo medio fuese puesto como diferente de otro, no sería conservado en su pureza. Es la pura indeterminación y el puro vacío. No hay nada en él que uno pueda intuir, si puede aquí hablarse de

En su diferencia con el ente el ser es nada. La experiencia de la nada tiene lugar en el instante en que nos asalta un determinado estado de ánimo, la angustia, que «nos mantiene en suspenso, porque es ella la que hace que escape lo ente en su totalidad».[13] En la angustia todo se revela flotando en la nada, se descubre que el presunto fundamento es un abismo. Del mirar a la oscuridad de ese abismo, de ese caos, resulta el asombro ante el prodigio de que haya algo, asombro en el que se mezcla lo fascinante y lo terrible como ocurre en el sentimiento de lo *numinoso* descrito por R. Otto, si bien para Heidegger no habría aquí una relación con el más allá en el sentido tradicional cristiano: lo numinoso es el hecho mismo de que haya algo.[14]

La experiencia de la nada nos aleja del mundo, haciéndonos adoptar la actitud metafísica en la que tiene lugar la pregunta por el ser. Safransky compara este proceso con un drama en tres actos. «En el primer acto aparece cómo cotidianamente nos disipamos en el mundo y el mundo nos llena. En el segundo acto todo se aleja; es el suceso del gran vacío, la triple negatividad (no ser sí mismo, mundo inmerso en la nada, falta de referencia). Finalmente, en el tercer acto, vuelve lo arrebatado, el propio sí mismo y el mundo. El sí mismo y las cosas en cierto modo se hacen más entes, logran una nueva intensidad».[15] Por la mediación de la nada se abre entre el ser humano y el ente una distancia que Heidegger asocia a la *libertad*, que ahora significa tener un espacio de juego, una articulación, como la que separa y une a los huesos haciendo posible su movimiento, una holgura como la que deja a la rueda girar sobre el eje. Sin esa holgura o apertura propiciada por la nada, el ser humano no podría conocerse ni conocer el mundo, pues no se distinguiría de lo que le rodea ni de sí mismo, no tendría relación alguna con la verdad o, mejor

---

intuir; o bien él es este puro, vacío intuir en sí mismo. Tampoco hay nada en él que uno pueda pensar, o bien este es igualmente un pensar vacío. El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada» (G.W.F. Hegel: *La ciencia de la lógica*. Libro I, Cap. I).

13. R. Safransky, o.c., p. 100.

14. Cfr. Safransky p. 236. «La pregunta por la nada y la experiencia del pensamiento de la nada se plantea, en realidad, para obligar al pensamiento a pensar el *ahí* del *ser-ahí*». H.G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 54.

15. R. Safransky, o.c., p. 238.

dicho, no habría espacio para el acontecer de la verdad: es ahí, en esa apertura donde acontece la verdad. Tras sufrir la experiencia de la nada la verdad ya no puede ser concebida metafísicamente como absoluta sino que ha de ser encarada como un acontecer que se realiza en la relación del ser humano consigo mismo y con el mundo. «El hombre —afirma Safransky— no descubre ninguna verdad que existiera independientemente de él, el hombre esboza un horizonte de interpretación que es distinto en las diferentes épocas; y en ese horizonte lo real recibe un determinado sentido».[16]

La libertad, el poder decir que no y negar lo que nos niega, es, pues, esa capacidad de trascender el ente. Pero ahora el trascender no apunta en dirección a un mundo superior entendido metafísicamente, platónicamente, sino en dirección a la nada, a una nada dotada de fuerza creadora: sería como la capacidad de recordar la noche en pleno día.[17] Pues bien, la problemática que se está planteando con la cuestión de la nada y de la libertad es también, si se la mira desde la perspectiva de la ética, la cuestión del mal, el cual se muestra ahora implicado con el bien: «pues el bien —le dice en una carta Heidegger a su amiga Elisabeth Blochmann— es solamente el bien del mal».[18] No basta con resistirse al mal, pues con ello se estaría excluyendo al mismo tiempo el bien: es preciso aceptar el riesgo de asumir el mal como trasfondo del que surge el bien. La reflexión filosófica no es en este sentido una actividad edificante que proporciona información

16. Id., p. 260.

17. La nada en este sentido se podría entender como el *vacío cuántico* que «lejos de ser pasivo e inerte contiene en potencia todas las partículas posibles» (I. Prigogine e I. Stengers, *Entre el tiempo y la eternidad*, Alianza, Madrid, 1990, p. 179).

18. Esta afirmación se encuentra en una carta del 12 de septiembre de 1929 dirigida por Heidegger a su amiga Elisabeth Blochmann con motivo de una excursión a Beuron en la que «rozaron el límite de su amistad». Durante esa excursión visitaron la abadía y asistieron, pese al distanciamiento de Heidegger respecto a la Iglesia, a la última oración del día que se realiza al anochecer (completas). Dicho experiencia debió causar una gran impresión en Heidegger que escribe a su amiga lo que sigue: «Para los hombres actuales es una banalidad el hecho de que caminamos diariamente hacia el interior de la noche... En las completas está ahí todavía el originario poder mítico y metafísico de la noche, en el que nosotros tenemos que irrumpir de manera constante para existir verdaderamente. Pues el bien es solamente el bien del mal». R. Safransky, o.c., p. 219.

ética, sino que tiene más bien un carácter perturbador, disolvente: destruye la presunción de objetividad de la ética haciendo que el sujeto quede expuesto a la intemperie de la existencia, asuma su libertad y responsabilidad y escuche la voz que sin decir nada le llama a existir propiamente. «Creemos erróneamente —continúa Heidegger en la carta antes mentada— que confeccionamos lo esencial, y olvidamos que esto sólo crece si vivimos enteramente según nuestro corazón, es decir, si vivimos de cara a la noche y al mal».[19]

En esta concepción posmetafísica el ser (descubierto como nada) puede quedar asimilado a la naturaleza entendida, claro está, no al modo moderno, como una determinada región de la realidad que es objeto de conocimiento científico y de manipulación técnica, sino en el sentido evocado por los pensadores presocráticos con la palabra *physis* que alude a la fuerza que sale o brota desde sí misma y que brotando permanece, que sale del ocultamiento sosteniéndose en el desocultamiento. La *physis* se da en todo fenómeno natural, pero no se identifica con él: es la presencia en la cual los entes se hacen presentes; la *apertura* que hace posible todo límite y delimitación; la *sagrada noche* de la que todo proviene. Con Hölderlin se podría ver la *physis* como un *caos* que no remite, empero, a la mera confusión como ausencia de orden sino a esa apertura radical origen de todo lo que sea abrir y abrirse.[20] Así, a diferencia del pensamiento metafísico que venera la luz de la idea y se centra en lo que ha brotado, Heidegger, siguiendo a los presocráticos, atiende al brotar mismo, al origen, mira a la oscuridad, «se aferra fascinado al misterio abismal de la creación desde la nada, el cual acontece siempre de nuevo cuando el hombre despierta a la conciencia de su existencia».[21]

Este ser (*physis*) ahuecado o rajado por la nada sería, pues, el trasfondo que condiciona la realidad de los entes, por lo que

19. Id., p. 219. Sobre la necesidad psicológica de asumir y elaborar conscientemente el mal y la sombra cfr. E. Neumann. «Hermenéutica del alma», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (Dirs.), *Diccionario de Hermenéutica*. Universidad de Deusto, Bilbao, 2004 (4ª ed.).

20. «Por ser la original apertura lo sagrado es lo *inmediato*, Dios, por el contrario es lo mediato, no nos es accesible directamente sino mediante lo sagrado». M. Olasagasti, *Introducción a Heidegger*. Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 203.

21. R. Safransky, o.c., p. 227.

se mantiene implícito o implicado en cada ente, sin identificarse con él. Frente a la concepción clásica del ser como primer motor inmóvil, en la que sería posible detectar la secularización de la dimensión o manifestación uránico-solar (trascendente) de lo sagrado, el ser heideggeriano asume la génesis, el movimiento original que todo lo origina, pudiendo por ello ser visto como la secularización de la sacralidad telúrico-lunar. Y en cuanto tal origen este ser tiene, como ha apuntado Ortiz-Osés, un carácter matricial: saca de sí a los entes separándolos y diferenciándolos. «He aquí que el Ser matricial se enfrenta al Ente patricial como el origen a lo originado. Pero el Origen es el ser como matriz, la cual remite tanto a la Madre Natura como a la madre natural, ambas caracterizadas efectivamente por la procreación. Lo intrigante del caso es que en buena lógica matricial, el Ser heideggeriano pro-crea lo real y se retira, autoafirmando su independencia o autoctonía y dejando libre a lo procreado, y lo procreado es la realidad con el hombre como su conciencia».[22]

Estaríamos de este modo en las proximidades de algo profundamente reprimido que el psicoanalista O. Rank ha llamado el «trauma del nacimiento»: «Se trata de un fenómeno en apariencia puramente corporal que nuestras experiencias, no obstante, autorizan a encarar como una fuente de efectos psíquicos de una importancia incalculable para la evolución de la humanidad y en el cual nos hacen ver el sustrato biológico concebible de la vida psíquica, el núcleo mismo del inconsciente».[23] El nacimiento, el acontecimiento inicial de la existencia, está ligado a la sensación fisiológica de angustia que nos provoca el tránsito a través del angosto canal por el que somos violentamente expulsados a un mundo en el que todavía no sabemos respirar autónomamente. Al nacer perdemos la vida intrauterina con su placer primordial, cuyo eco resuena todavía en el «sentimiento oceánico», y entramos en el reino de la «separatidad» (E. Fromm).[24] El inconsciente no renuncia jamás a la preten-

22. A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de la Existencia*, Apéndice «El Ser y el Tiempo».

23. O. Rank, *El trauma del nacimiento*. Paidós, Barcelona, 1981, p. 14.

24. En *El malestar en la cultura* Freud realiza un análisis del «sentimiento oceánico» (nombre acuñado por Romain Rolland para referirse a la sensación de lo eterno, de lo que no tiene límites, y de la unión inmediata con el

sión de restablecer esa situación prenatal de la que todo otro placer resulta ser una pálida evocación, pretensión que por otro lado el *yo* reprime en nombre del padre, del principio de realidad y de la adaptación social.

No tendrá, pues, que extrañarnos la ambigüedad y ambivalencia que caracteriza al ser heideggeriano que en el acto mismo de darse se retrae, que al mostrarse se oculta, que nos deja en libertad al arrojarnos a la soledad. La soledad, nuestra soledad óntica, sería la consecuencia de la soledad ontológica del propio ser que, como afirma Heidegger, «sólo es», pues, en la reinterpretación por parte de Ortiz-Osés, «el ser que sólo es el ser que sólo es, porque reflota en la nada».[25]

Esta ambigüedad no hace sin embargo acto de presencia en la tradición metafísica: desde Parménides el ser clásico va unido al principio de no contradicción y al pensamiento lógico-patriarcal (formal) fundado en ese principio, un pensamiento que mediante la abstracción se lanza a la búsqueda y conquista de la unidad de la Idea platónica. Esa conquista del *esse abstractum* requiere una separación (*afairesis*), una ruptura violenta en la que el espíritu emergente se desprende de los vínculos con las cosas y personas concretas del mundo sensible y se eleva ingrávido hacia el mundo de las ideas, de lo universal e inmutable, de la verdad eterna.[26] La conquista de la claridad por parte

---

todo) y lo hace derivar de esos momentos iniciales de la vida en donde todavía no está claramente establecida la diferencia entre el *yo* y el *ello* ni entre el *yo* y el mundo exterior. El bebé tendría pues la sensación de que sujeto (su boca) y objeto (el pecho materno) forman un todo. Aunque esta visión psicoanalítica ha sido relativizada en las últimas décadas por investigaciones que apuntan a que los niños vienen al mundo ya diferenciados y conscientes de sí mismos en algún grado, lo fundamental de esa visión en lo que ahora nos concierne sigue resultando válido, cfr. S. Freud, *El malestar en la cultura*. Alianza, Madrid, 1995, pp. 9 y ss. y M. Washburn, *Psicología transpersonal*. Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, 1999, pp. 59 y ss. Cfr. así mismo http://www.sps.org.ar/avenburgpensamiento.htm

25. Cfr. A. Ortiz-Osés, id.

26. Se trata, dicho en terminología psicoanalítica, del paso de los procesos primarios, en los que predomina la expresión afectiva y la sensación de placer-displacer, a los procesos secundarios, en los que la expresión verbal, aunque coloreada en el tono y en el gesto por los anteriores, se orienta hacia la representación, el recuerdo, la reflexión y la argumentación. Cfr. S. Freud, *Moisés y la religión monoteísta* en *Obras completas*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1972-1975, pp. 265 y ss.

de la metafísica es, pues, el resultado de la negación de la vida (Nietzsche), de la represión de la libido (Freud) o, dicho de un modo más actual, del sacrificio de una víctima inocente (Girard). Si aplicamos a este contexto la teoría mimética de Girard nos encontramos, efectivamente, con que la unanimidad de la razón, que se atiene a lo esencial, supera las diferencias (rivalidades) de las opiniones enfrentadas mediante el sacrificio de lo que de accidental hay en la realidad. Lo accidental (y con ello lo contingente, lo individual en su singularidad, lo material, lo concretamente existente en el espacio y el tiempo) podría ser visto entonces como la víctima propiciatoria gracias a cuya expulsión-eliminación se instaura la Sustancia del bien, la claridad y el orden sistemático-conceptual. La metafísica comparece, si continuamos con la aplicación de la teoría de Girard, como un mito entendido por este autor como el discurso justificador que rememora ese «asesinato» fundador y afirma la culpabilidad de la víctima inmolada.

Por el contrario, el pensamiento postmetafísico de Heidegger concordaría con el mensaje cristiano en la proclamación de que la víctima era inocente y en la defensa de sus derechos. En esta dirección parece apuntar la relectura de Heidegger por parte de Ortiz-Osés cuando afirma que «en el ser clásico hay una violencia que reprime y sacrifica la temporalidad de los seres en nombre de la abstracción: en el Ser heideggeriano se intenta asumir sin sacrificar, reprimir o abstraer el tiempo, la contingencia y la muerte».[27] Al desarrollar un pensamiento que asume la existencia Heidegger estaría trasvasando a la filosofía, y secularizando, la doctrina cristiana de la Encarnación, según la cual Dios, por amor, se hace humano, penetra en el tiempo y padece la crucifixión para salvar a la humanidad de la mentira, del engaño, de la violencia, del pecado. Sólo el amor puede romper el círculo diabólico de la violencia mimética y el cortejo representacional que genera, propiciando una actitud afirmativa-asuntiva de la existencia.

Pero, por otro lado, asumir la existencia implica también asumir la muerte (y con ella el cuerpo, la oscuridad, el mal) la cual, incluso en el mejor de los casos, comporta, al igual que el

27. A. Ortiz-Osés, «Meditación del existir», en *Diccionario de la Existencia*. Anthropos, Barcelona, 2006, p. 260.

nacimiento, un mínimo de violencia natural inevitable, que sigue quedando como trasfondo trágico o destino insoslayable, aunque conjurable según el *dictum* estoico de Seneca: *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt* (El destino guía a quien lo acepta y arrastra al que lo rechaza). Se trataría, pues, de aceptar esta *ambigüedad de la existencia* como algo de lo que no se puede escapar, pero que sí es posible articular en el interior de un lenguaje abierto a la coimplicación de los contrarios y, en este caso, a una coimplicación de cristianismo y paganismo como la ya iniciada en el Renacimiento por los humanistas, pero que encuentra fuerte resistencia de uno y otro lado: por una parte por el neopaganismo (por ejemplo, nietzscheano) frente al cristianismo, por otra parte por el cristianismo del propio Girard frente a todo paganismo.[28]

28. Frente a lo aquí sostenido, Heidegger no sería para Girard un filósofo de fondo cristiano sino un filósofo pagano radicalmente anti-cristiano. Pero quizás lo más interesante para nosotros del legado heideggeriano sea precisamente la conjunción cristiano-pagana que coexiste tanto en su persona como en su obra (así en su noción del ser). Para todo ello véase en esta misma obra nuestro artículo sobre «Satán o la violencia mimética».

9

LA IMAGINACIÓN COMO CIMIENTO DE NUESTRO MUNDO: C. CASTORIADIS

La peculiar fortaleza del ser humano, que le permite vivir, o al menos sobrevivir, en las condiciones más adversas se levanta, paradójicamente, sobre su extrema debilidad. Cabe, efectivamente, caracterizar al ser humano como un animal que en tanto que animal, es decir, en tanto que inmerso en la naturaleza, está ineluctablemente desahuciado. Al considerarlo desde una perspectiva biológica descubrimos en él dos rasgos sobresalientes: la relativa brevedad del proceso de desarrollo intrauterino en comparación con el de otras especies, cosa que permite calificar su nacimiento tras los nueve meses de gestación normal como un nacimiento prematuro, y la insuficiencia de su dotación instintiva para garantizar la existencia y supervivencia no sólo del individuo, sino de la propia especie.

Estos dos rasgos hacen de él un animal especialmente desvalido en el que el periodo inicial de dependencia del factor de protección materno se encuentra extraordinariamente acentuado, tan acentuado que es posible plantear la hipótesis de que en realidad nunca logra superar esa dependencia, sino sólo trasladarla hacia la sociedad o transformarla en necesidad de compañía, de comunicación, de intercambio (aunque también sea capaz de desarrollar determinados mecanismos de defensa que le permiten sobrevivir en cierta medida sin satisfacer esa necesidad) y, en definitiva, de cultura. Se trataría, pues, de un animal incierto, constantemente amenazado y puesto en cuestión por una infinidad de peligros para los que no tiene una respuesta preestablecida y adecuada, sino que ha de empezar por buscarla. No se encuentra adaptado mediante mecanismos biológicos a un determinado medio ambiente, no está bien fijado, y por

ello no tiene un entorno definido, sino que tiene que crearse un mundo o una imagen del mundo que le permita dominar el exceso de estímulos que le asaltan inundándole en la experiencia y el sentimiento del caos. En este sentido el ser humano es un ser liberado del entorno y abierto al mundo, o necesitado de crear imágenes que le permiten ordenar el caos transformándolo en o como mundo, un ser creador y libre que puede, por tanto, y suele con extrema frecuencia, sentar las bases de su esterilidad y esclavitud.

No vivimos ya en la naturaleza, no hay naturaleza para los humanos, pues que ésta está siempre cultural y socialmente mediada e interpretada. La cultura nos separa siempre de la naturaleza, si bien hay culturas que lo hacen más que otras, hay culturas que son relativamente más naturales o elementales y otras más artificiales o artificiosas, más formales. No vivimos instalados en «la» realidad, sino en «nuestra realidad», en «nuestro» mundo, en un mundo socialmente establecido e instaurado (ya sea de un modo consciente o inconsciente), en una institución que pasa por ser, y que tiende a imponérsenos, como la realidad a secas.

La naturaleza es para el ser humano como una especie de agujero que en la medida en que se va rellenando muestra, como en negativo, ambiguas potencias latentes; una *nada* plástica que sin embargo ofrece una cierta resistencia y consistencia; una herida que que nunca se cura del todo. Ante esta falta de naturaleza la humanidad reacciona construyendo e instalando «prótesis» *ad hoc* más o menos eficientes pero que pronto se deterioran, provocando la sospecha irónica de si no fue peor el remedio que la enfermedad, actualizando la sabiduría trágica del viejo Sileno o trayendo a la boca la anónima exclamación: «¡bendito sea el mal cuando viene solo!».

Expulsada de la naturaleza y amparada sólo por su desamparo, la especie humana se encuentra situada ya de entrada en un reino que ha de empezar por crear ella misma. La cultura es lo que constituye el mundo humano confiriendo una cierta estabilidad a su inestable existencia, a su caos originario en el que todo se encuentra confundido con todo. En este sentido la cultura es una creación radical que comienza por abrir el ámbito en el que existen los contenidos que saca del caos. No cabe pues pretender explicar la cultura remitiéndola a una realidad (sea natural o social, sea material o espiritual) preexis-

tente: es la obra del ser humano con la que el ser humano se pone en obra.[1]

Pues bien, hemos esbozado esta imagen que descubre de un modo nada típicamente moderno, pero menos aún pre-moderno, la grandeza y la dignidad del ser humano en su capacidad de compensar creadoramente sus defectos y carencias, para que nos sirva como de telón de fondo sobre el que recortar nuestra consideración sobre la teoría de la imaginación elaborada por Cornelius Castoriadis.

Castoriadis (1922-1997) lleva a cabo a lo largo de su obra una coherente y consecuente puesta en práctica en los ámbitos de la filosofía, la sociología y el psicoanálisis del espíritu crítico destilado por la modernidad, un espíritu que pone en cuestión y problematiza las «verdades» que la tradición y la conciencia colectiva hacen pasar por evidentes y sobre las que descansa la perpetuación del estado de cosas vigente.[2] Este ejercicio crítico adquiere una relevancia especial desde el momento en que se torna contra sí mismo, es decir, contra la tradición marxista en la que se inspira, sin por ello resultar aniquilado. Nuestro autor penetra así en un territorio que el propio pensamiento marxista, mucho más dependiente de lo que suponía respecto a la tradición que pretendía criticar, había mantenido reprimido o encubierto: el territorio de lo que Castoriadis denomina lo imaginario, que se despliega en el doble ámbito de lo psíquico y de lo socio-histórico.

Aun reconociendo el indudable valor del desarrollo de la conciencia con todos sus correlatos, la ciencia, la racionalidad, la libertad «formal» y la individualidad, conquistado en dura batalla por la cultura occidental, y por la moderna en particular, Castoriadis defiende la necesidad de mantener una actitud crítica frente a la ideología que se apropia de los logros de ese desarrollo

1. Para la concepción antropológica subyacente cfr. A. Gehlen, *El hombre*. Sígueme, Salamanca, 1980; J. Rof Carballo, *El hombre como encuentro*. Aguilera, Madrid, 1974; E. Morin, *El paradigma perdido*. Kairós, Barcelona, 1974; A. Ortiz-Osés, *Antropología hermenéutica*. Aguilera, Madrid, 1973.

2. Para un estudio y presentación general de la obra de Castoriadis en su contexto filosófico y psico-sociológico cfr. C. Sánchez, *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*. Tecnos, Madrid, 1999 así como C. Bartolomé Ruiz, *El poder del imaginario: la potencialidad creadora y el poder instituyente de lo simbólico*. Universidad de Deusto (tesis doctoral), 1999. Para el trasfondo sociológico general cfr. J. Beriain, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Anthropos, Barcelona, 1990.

y los absolutiza para justificarse y legitimarse a sí misma. Esta ideología de la conciencia, que sería la ideología dominante en la modernidad y en su resultado, el mundo capitalista en el que vivimos, es lo que se impone sobre toda otra tradición o posición individual, ofreciéndosenos como lo evidente e incuestionable, como la expresión directa de la realidad misma. Amparada en la lógica y en la ontología identitarias, esta ideología se deriva del supuesto oculto de que en general la conciencia es autosuficiente, bastándose a sí misma para sostenerse o, en todo caso, está bien y sólidamente (racionalmente) fundamentada en la realidad, por lo que su funcionalidad está garantizada y los casos de disfuncionalidad comparecen como meros accidentes de mayor o menor gravedad, pero siempre solventables en última instancia por la intervención y organización racional de la conciencia.

Pues bien, resistiendo contra esta ideología que con la celebración triunfalista de los logros de la modernidad tiende a perpetuar el actual estado de las cosas y oculta lo sórdido de sus límites como algo insignificante, el trabajo crítico de Castoriadis intenta elucidar y comprender el fenómeno de la alienación, un fenómeno típicamente humano que, aunque encubierto, sigue dándose también en la modernidad y que tan fácilmente es detectado en los otros y tanto cuesta reconocerlo en uno mismo. Esta investigación nos lleva a situar en la raíz de la alienación a la imaginación entendida como «facultad originaria que tiene el hombre de poner o de darse a modo de representación (o de significación) algo que no existe, que no se ha dado en la percepción» y cuyos productos muestran la tendencia a irse autonomizando del individuo o de la sociedad que los engendra, a irse consolidando e institucionalizando, hasta que finalmente ya no se reconocen como tales productos, sino como entidades independientes.[3]

Lo imaginario, algo que visto desde la perspectiva de la conciencia representa precisamente el no ser, la nada, y que como tal ha sido tenido la mayoría de las veces por el pensamiento occidental, resulta que de algún modo es: de entrada como raíz de la alienación. El propio Marx reconoció la potencia de estas creaciones imaginarias, potencia que, sin embargo, devaluó como un reflejo de la impotencia real, que debería ir desapareciendo a

3. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la societé*. Seuil, París, 1975, p. 177.

medida que el ser humano fuera tomando posesión y conciencia de sí mismo. Lo que Marx, imbuido él mismo por la ideología de la conciencia, no acertó a sospechar es que esa capacidad creadora, que vista negativamente se ofrece como una nada o un no ser, pudiera estar también en la base de la propia conciencia. De ser así, como el trabajo crítico de Castoriadis pretende mostrar, la conciencia vería socavada su presuntamente sólida fundamentación pues que vendría a descansar sobre la «nada». Como contrapartida el ser humano en su totalidad quedaría revalorizado como creador de su propia miseria, pero también de su propia grandeza, como instaurador de su mundo, de un mundo de representaciones y significaciones en el que al mismo tiempo se aliena y adquiere conciencia. La conciencia comparece así como un fenómeno tan específicamente humano como la alienación.

Castoriadis defiende, efectivamente, que en el tránsito de lo natural a lo humano hay una ruptura radical, una alteración, la emergencia de un modo de ser nuevo que si bien se apoya sobre lo «anterior», sobre lo pre-humano, no puede reducirse a ello. Para el ser humano la naturaleza, en la que no se da ni alienación ni conciencia, constituye algo que al mismo tiempo que se resiste ofrece la posibilidad de una transformación «condicional», que tiene una regularidad pero también unos intersticios libres, y sobre esa ambigüedad se levanta nuestro mundo, que es siempre ya una realidad no meramente dada sino humanamente instituida. Esta ruptura radical implica que el ser humano no se encuentra nunca ante algo que sea un puro «dato» recibido por él de un modo totalmente pasivo, es decir, que siempre hay «posición» por su parte, de tal modo que con lo que se topa primariamente es con un mundo de significaciones (socio-históricas) o de representaciones (psíquicas), con una realidad social o con una realidad psíquica, no con la realidad natural. Vive el ser humano, pues, en un mundo de significaciones-representaciones instituidas social o individualmente por él; se instituye instituyendo su mundo; hace ser un mundo instituido en referencia al cual es él mismo y es todo lo que es real para él.[4]

Dada la radicalidad de la ruptura postulada entre lo natural y lo humano, el proceso instituyente comparece, según Castoriadis, como instaurador de algo nuevo, como una creación ra-

4. Cfr. id., pp. 474-475.

dical, contingente, indeducible y gratuita. Se trata de una «creación inmanente» que se apoya sobre algo que ofrece una resistencia pero dejándose transformar condicionalmente, sobre algo determinable aunque no determinado, a lo que Castoriadis denomina *magma* y que «no cabe concebir ni como un caos desordenado al que la conciencia teórica —o la cultura— impone un orden que no traduce más que su propia legislación, ni como un conjunto de cosas bien separadas y bien situadas en un mundo perfectamente organizado».[5] Así, nada es como psíquico si no es representación y nada es como social-histórico si no es como significación. La imaginación radical sería precisamente esa capacidad originaria de ver, y al mismo tiempo poner, lo que no existe propiamente sino como representación-significación.[6]

La existencia humana descansa, pues, más que sobre lo real sobre lo imaginario y el contacto (siempre más o menos problemático) del individuo con la realidad (exterior) se entabla a través del contacto con la sociedad que, mediante el simbolismo, instaura las representaciones colectivas, las significaciones sociales. La omnipotencia narcisista de la psique tiene que descubrir su límite, y para ello no basta con referirse ni a la «realidad» ni a un tercero sino que se precisa el encuentro con la institución que en su relativa estabilidad no depende de ninguna persona particular: «Sólo la institución de la sociedad que procede del imaginario social puede limitar la imaginación radical de la psique y hacer ser para ella una realidad haciendo ser una sociedad».[7] El acceso a la realidad, a la representación de algo como real, está pues condicionado por la institución y su simbolismo y es el acceso a una realidad relativa a esa institución, a una representación colectiva de la realidad.

Castoriadis está apuntando de este modo a los límites de la concepción económico-funcional de la institución (y de lo simbólico) que postula una correspondencia entre los rasgos de la institución y las necesidades reales del ser humano (sea como individuo o como sociedad), pues ahora lo característicamente humano es precisamente la imaginación radical en tanto que «flujo perpetuo de representaciones, afectos y deseos», la capacidad

5. Id., p. 459.
6. Cfr. id., p. 177.
7. Id., p. 417.

de crear tanto nuevos modos de dar respuesta a sus necesidades como nuevas necesidades. El simbolismo institucional no es sin más la expresión neutra o el reflejo de una supuesta realidad subyacente, pues para el ser humano lo real sólo aparece y es definible en el marco de un mundo instituido de significaciones:

> En el núcleo de lo imaginario y en todas sus expresiones siempre encontramos algo irreductible a lo funcional, un proceso en el cual la sociedad se inviste a sí misma e inviste al mundo con un sentido que no viene dictado por los factores reales, pues precisamente es ese sentido el que confiere a dichos factores una importancia y una posición determinada.[8]

Una de las consecuencias más relevantes del descubrimiento de la radical creatividad del imaginario sobre la que se sustenta nuestro mundo es, pues, el reconocimiento de la prioridad del sentido. El sentido deja de ser visto como algo secundario y derivado (sea de la realidad económica, sea de las relaciones entre los significantes, sea de lo puramente funcional). La psique tiene una «necesidad primordial» de sentido que resulta tan primaria para el ser humano como la necesidad de alimento.[9] En el proceso de socialización la psique se ve obligada a aceptar la sociedad y su «realidad» a cambio de que la sociedad con su arsenal de símbolos, representaciones colectivas, significaciones, lenguajes, etc., satisfaga, mal que bien, su necesidad de sentido (así como también sus necesidades biológicas).

Pues bien, buceando psicoanalíticamente en la ontogénesis Castoriadis descubre que la «matriz del sentido» se sitúa en la primera fase de desarrollo en la que el núcleo psíquico se encuentra clausurado en sí mismo («como el embrión de las aves encerrado en el huevo con su provisión de alimento» según afirma Freud).[10] Siguiendo a Bleuler, Freud caracterizó este sistema psíquico dominado por el principio de placer y completamente aislado de los estímulos del mundo exterior como «autístico». En esta situación autística o *monádica*, como la denomina Castoriadis, anterior a la introducción del principio de realidad, el

8. Id., p. 179.

9. C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*. Cátedra, Madrid, 1999.

10. S. Freud, «Los dos principios del suceder psíquico», en *Obras completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1968, vol. II, p. 496.

bebé reacciona defensivamente ante el retraso en la satisfacción de sus necesidades psico-físicas chupándose el dedo y generando una ilusión, es decir, mediante la creación imaginaria de una representación que inicialmente compensa de algún modo la carencia de satisfacción real, la ausencia efectiva del pecho: «Alucina, probablemente, el cumplimiento de sus necesidades internas, delata su displacer ante el incremento del estímulo, con la descarga motora del llanto y el pataleo, y experimenta en ello una satisfacción alucinatoria. Más tarde aprende ya a usar intencionadamente, como medio de expresión, estas manifestaciones de descarga».[11]

> Lo que en adelante —afirma Castoriadis— el núcleo de la psique «comprenderá» o «considerará» como sentido es este estado «unitario» en el que «sujeto» y «objeto» son idénticos y en el que la representación, afecto y deseo son una y la misma cosa, porque el deseo es inmediatamente representación (posesión psíquica) de lo deseado y así afecto o sentimiento de placer (la forma más pura y más fuerte de la omnipotencia del pensamiento).[12]

Un tal «estado unitario» al que en última instancia aspira la psique resulta obviamente inalcanzable en este mundo. Cabría decir que «la psique es su propio objeto perdido», por lo que su deseo, indestructible e irrealizable, es «deseo de lo que no se puede dar en la representación».[13] Por ello no le queda otro remedio a la psique que renunciar a ese proto-sentido o «sentido monádico» y aceptar la satisfacción mediata o indirecta, los sucedáneos que la sociedad le ofrece a modo de sentido. Hablando propiamente, pues, para el ser humano el sentido es siempre ya

11. Id., p. 496. Esta tesis freudiana de la satisfacción alucinatoria de las demandas instintivas ha sido desarrollada y radicalizada por Melanie Klein y por Susan Isaacs. Esta última ve en la imaginación un modo natural de expresión de los instintos que generan espontáneamente la representación del objeto al que se dirigen. El origen de la imagen alucinatoria no estaría, pues, en la tensión provocada por la insatisfacción sino en la propia demanda instintiva. La tensión acumulada en vez de generar imágenes lo que hace es destruirlas (cfr. M. Washburn, *Psicología transpersonal en una perspectiva psicoanalítica*. Editorial Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, 1999, p. 61).

12. C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, p. 180 (véase así mismo *L'institution imaginaire de la societé*, o.c., p. 397).

13. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la societé*, o.c., p. 400.

sucedáneo de sentido:[14] sólo se da, al igual que la propia pulsión, a través de una representación contingente creada por la imaginación. A diferencia del resto de los animales, en el que los instintos encontrarían siempre una misma representación predeterminada o canónica (*universal* y *necesaria*, al menos para cada especie), el ser humano se caracteriza porque la conexión entre la pulsión y su representación no es necesaria. A ello se refiere Freud cuando habla de la *Vorstellungsrepräsentanz* de la pulsión, según apunta Castoriadis: «La pulsión tiene su origen en lo somático pero, para poder actuar sobre la psique, es necesario que "hable el lenguaje" de la psique, que encuentre una traducción en el plano psíquico, y esta traducción es la *Repräsentanz* mediante una *Vorstellung*, una representación».[15]

Cabe hablar, pues, de una «desfuncionalización» fundamental o falta de funcionalidad biológica del psiquismo humano que capaz de experimentar placer mediante la representación, viendo y sintiendo una cosa «como» otra, lo cual está a la base del simbolismo, de la metáfora y del lenguaje. En ello radica para Castoriadis la plasticidad de la psique y la creatividad social. La sociedad puede jugar con esa plasticidad casi ilimitadamente, a condición de compensar adecuadamente a la psique. Pero la contrapartida es, según nuestro autor, que a partir de su renuncia originaria la psique encierra un fondo oscuro, que no es posible erradicar, poblado de negatividad, de frustración, de rabia, de agresividad sin objeto determinado que se dirige contra la sociedad, contra la realidad, contra los otros y contra uno mismo. «De ahí, apunta Castoriadis, la imposibilidad de erradicar, en el plano del núcleo duro de la psique, el *odio*, las tendencias agresivas y destructivas y/o su masoquismo fundamental. Hasta el presente las instituciones sociales han enfrentado este problema creando derivados intra o extrasociales, como la competencia o la guerra. Podemos y debemos hallar otras vías, más humanas, que cumplan esta función».[16] Por ello, suponer ingenuamente la bondad natural del ser humano resultaría tan peligroso como confiar en la posibilidad de superar absolutamente el mal represiva e impositivamente.

---

14. A este respecto cabría considerar al dinero como el sucedáneo formal del sucedáneo material.

15. C. Castoriadis, *Figuras de lo pensable*, o.c., p. 233.

16. Id., p. 231.

10

EL SIMBOLISMO EN LA NOVELA: MICHEL TOURNIER Y LA BÚSQUEDA DE LA CREATIVIDAD

Michel Tournier (París, 1927) es uno de los novelistas franceses contemporáneos más reconocido y premiado. En este artículo vamos a estudiar su primera novela, publicada en 1967, *Viernes o los limbos del pacífico*, interpretando las aventuras de Robinsón en la soledad de la isla y su encuentro con Viernes como los avatares que acarrea el proceso en el que el sujeto va tornándose creativo. Esta novela tuvo un gran éxito editorial y recibió el Gran Premio de la Novela de la Academia Francesa. Posteriormente Tournier recibió también el Premio Goncourt por *El rey de los alisios* y dos años después fue elegido miembro de la citada Academia.

Una de las características más destacadas de este autor es que posee una sólida formación filosófica, que ha seguido cultivando a lo largo de toda su vida y que le ha servido de base a la hora de diseñar sus novelas y cuentos. Michel Tournier estudió efectivamente filosofía en la Sorbona, donde obtuvo la Licenciatura. Fue compañero de estudios de Gilles Deleuze, recibió la influencia de personajes tan relevantes como Maurice de Gandillac, Gaston Bachelard y Jean-Paul Sartre, así como de Claude Lévi-Strauss con quien trabajó en el Museo del Hombre.

Su carrera filosófica se vio truncada, por desgracia o por suerte o, mejor, por desgracia y por suerte (paradojas de la vida académica), al ser suspendido en la oposición de ingreso al cuerpo de profesores agregados. «Llegó el año de la agregación, ese bachillerato hipertrofiado, hinchado, la institución más deshonesta y más nefasta de nuestra enseñanza. Nuestro pequeño grupo fue despedazado por los examinadores. Sólo se salvaron Gilles Deleuze y François Châtelet... Tuvimos que

renunciar a nuestra auténtica vocación, abandonar nuestros hábitos de metafísicos para convertirnos al periodismo, a la radio, a la edición, e incluso a la ficción literaria, como Michel Butor y yo mismo».[1]

El sistema de enseñanza francés perdió así un profesor de filosofía, pues Tournier se dedicó entonces a «vagabundear» entre diversos quehaceres como el periodismo radiofónico con el programa titulado *L'heure de la culture française*, la publicidad en «Radio 1» o la traducción de textos literarios del alemán, antes de asentarse en la literatura. «No está mal comenzar con un fracaso», afirma en una entrevista realizada en el año 2001 en *La opinión*. «Aquel fracaso me hizo poner los pies en la tierra».[2] La positividad del fracaso consiste en que aporta humildad, poniendo al que lo padece en contacto con la tierra (humildad, al igual que humano, proviene de *humus*) y en que da la oportunidad de asumirlo creativamente, provocando en este caso una transformación, una recreación, una especie de renacimiento (algo parecido a lo que le ocurre, como veremos, a Robinsón en la novela *Viernes o los limbos del Pacífico*).

La asimilación del fracaso en la carrera docente va a transformar a Michel Tournier en escritor de novelas y cuentos que podíamos calificar como de alta densidad filosófica. En ellos las problemáticas filosóficas pierden la abstracción y son despojadas de la terminología técnica, para encarnarse a través del simbolismo (sin duda bien estudiado con sus maestros Bachelard y Lèvi-Strauss) en el relato de las aventuras y desventuras concretas que acaecen a personajes bien concretos. Se inicia así un proceso en el que el mito se convierte en un intermediario que hace posible el trasvase o traslado de la reflexión filosófica a un medio que no es el habitual, aunque ya ha sido empleado en más de una ocasión en la historia de la filosofía: el relato literario. «Mi intención, señala Tournier a este respecto, no es innovar en la forma, sino hacer entrar en una forma tan tradicional, preservada y tranquilizadora una materia que no posee ninguna de esas cualidades».[3]

---

1. M. Tournier, *Le vent Paraclet*. París, Gallimard, 1977, p. 162.
2. *La Opinión* (Tenerife), 29 de abril de 2001, http://webpages.ull.es/users/coapffue/SIMAC/la_opinion290401.htm.
3. M. Tournier, o.c., p. 174.

Un mito es un relato que todo el mundo conoce ya de antemano, compartido por todos (por todos los que pertenecen, obviamente, a una misma comunidad lingüístico-cultural), que todos tenemos interiorizado sin que apenas nos demos cuenta de que forma parte de nuestra alma, de que pertenece a nuestra personalidad colectiva. A diferencia del personaje de novela, que está como atrapado en la obra sin poder asomarse apenas fuera de sus límites, el héroe mítico la desborda y desborda al autor, se desprende de sus orígenes para reaparecer en cualquier otra obra, en otro género, en otra época, en otro país, e incluso en la vida corriente Así, mientras que Julien Sorel pertenece a *Le rouge et le noir* y no se puede separar de Stendhal, un personaje mítico como es el don Juan no está recluido en *El burlador de Sevilla* y poca gente lo asocia siquiera con Tirso de Molina, pues se refleja o refracta en innumerables obras y escapa incluso al ámbito de lo literario, de tal modo que todo el mundo es capaz de reconocer en la vida cotidiana a un «don Juan». «El mito, afirma Tournier, es uno de los modelos fundamentales que nos permiten configurar y dar una forma determinada a nuestras aspiraciones y a nuestros humores».[4] En este sentido cabe decir que el mito es algo constitutivo del ser humano y de su cultura, que el ser humano es un «animal mitológico» y que el mundo moderno, aunque ha roto con la visión tradicional del mundo y su mitología, sigue teniendo sus propios mitos.

El mito va a ser, como hemos apuntado más arriba, la vía que le permite a Tournier continuar con su vocación filosófica tras el fracaso en su intento de acceder a la enseñanza, pues va a posibilitar que sus inquietudes metafísicas encuentren una plasmación literaria: el mito es precisamente el que va a posibilitar lo que él mismo denomina «la transmutación novelesca de la metafísica».[5] Su primera novela, *Viernes o los limbos del pacífico*, consiste precisamente en la recreación de uno de los mitos más característicos de la modernidad, el de Robinsón. Este mito nace de una de las primeras novelas escritas en inglés (publicada en 1719), *La vida e increíbles aventuras de Robinsón Crusoe, marinero de York; quien tras ser el único superviviente de un barco mercante, náufrago veintiocho años completamente solo en una isla*

4. Id., p. 190.
5. Id., p. 193.

deshabitada cerca a la desembocadura del río Orinoco de América, y posteriormente liberado insólitamente por piratas; escrito por él mismo, de Daniel Defoe, que está a su vez inspirada en las aventuras reales por las que pasó un marinero escocés, Alexander Selkirk, sobreviviendo en una isla desierta durante cuatro años antes de ser rescatado en 1709.[6] La figura de Robinsón puede muy bien servir como imagen representativa del hombre occidental, emprendedor, hecho a sí mismo, que habiendo roto a lo largo de la modernidad con todos los vínculos que le hacían dependiente de la naturaleza, de la tradición, de la familia, de la comunidad y del pasado, conquista una libertad que tiene como necesaria contrapartida la soledad, el confinamiento en una individualidad cerrada, la incomunicación. Soledad e independencia son, pues, las dos facetas de la isla de Robinsón.

La novela de Defoe, que fue vista por Joyce como la transposición literaria de la mentalidad colonialista británica y de su puritanismo, constituye una exaltación de la figura de Robinsón que, pese a haber sido arrojado por el destino a la isla-soledad, es capaz de sobreponerse a la situación y salir adelante, restableciendo, con los escasos medios e instrumentos que logró salvar del naufragio, un tipo de existencia lo más parecida posible a la vida civilizada que la fatalidad le había arrebatado. Concretamente, Robinsón representaría las aspiraciones de un burgués típico de comienzos del siglo XVIII, cuando Inglaterra ya se encaminaba hacia la revolución industrial y la monarquía constitucional garantizaba un periodo de paz que propiciaba una expansión económica en función de la cual la naturaleza comparecía como una grandiosa, y en apariencia inagotable, fuente de materias primas. «Es la época en la que los puritanos ingleses invaden y colonizan, con la Biblia en la mano, las tierras vírgenes del Nuevo Mundo».[7] En esta situación la burguesía ascendente está todavía alejada del poder y no puede contar más que con su propio trabajo, con su esfuerzo, iniciativa y actividad incansable para intentar imponerse y autoafirmarse en su hegemonía. Además, el trabajo tiene en este contexto ascético y puritano una

6. Podría verse también un antecedente, aunque lejano, de este tema en *El filósofo autodidacto* de Abentofail. Cfr. al respecto B. Pérez, *El Robinsón metafísico (El filósofo autodidacto)*, Taigaiga Ediciones, Granada, 2006.

7. M. Tournier, o.c., p. 233.

significación religiosa. No es sólo, ni primariamente, un medio para conseguir una posición económica y social ventajosa, sino que tiene un carácter soteriológico, está relacionado con la salvación del alma. El trabajo de Robinsón en la isla, su esfuerzo por vivir en ella de un modo civilizado, es en este sentido una manera de buscar la redención de sus pecados, siendo la isla, entonces, una especie de purgatorio.

El esfuerzo para organizar, controlar, explotar y administrar la isla le sirve a Robinsón para soportar y superar la soledad. El papel que juega Viernes en la novela de Defoe es, por ello, totalmente secundario: sirve en todo caso para reafirmar su posición dominante. El Robinsón de Defoe no necesita a ningún otro para ser lo que es. Su identidad ha salido victoriosa e indemne en el combate contra la soledad y contra la isla. El encuentro con Viernes no es propiamente un encuentro, es más bien una adquisición o una conquista. Viernes es solamente un salvaje que necesita ser salvado por Robinsón no sólo de las intenciones asesinas de sus perseguidores, sino, sobre todo, de su propio salvajismo, de su ignorancia e incultura. Necesita ser enseñado, domesticado, civilizado, para llegar a ser un buen sirviente.

Pues bien, Tournier va a realizar una recreación o reinterpretación del mito de Robinsón partiendo de la situación histórica (tras las dos guerras mundiales y los procesos de descolonización) y del «horizonte» cultural propio de la segunda mitad del siglo XX. A este respecto resultan decisivos sus estudios bajo la dirección de Lévi-Strauss en el Museo del Hombre, donde aprendió «que no hay propiamente *salvajes*, sino seres humanos con una civilización diferente de la nuestra».[8] Por ello, el papel que va a jugar Viernes deja de ser secundario, hasta el punto de convertirse en protagonista del título de la novela, cosa que Tournier entiende como una especie de homenaje a todos los millones de emigrantes que trabajan en Francia. «Yo habría querido dedicar el libro a la enorme cantidad de trabajadores inmigrantes que viven en Francia, a todos esos Viernes que nos ha enviado el tercer mundo, sobre los que se apoya nuestra sociedad y a los que no se escucha jamás, que no tienen papeleta de voto, ni sindicato, ni representantes».[9] Viernes deja de ser en la novela de

8. Id., p. 227.
9. Id., p. 236.

Tournier el salvaje que recibe pasivamente la civilización europea y comparece más bien como el «otro» indispensable para que se dé efectivamente un diálogo, para que Robinsón pueda salir de la soledad y llegue a completar el proceso de su propia maduración y realización, pueda acceder a su creatividad, es decir, pueda convertirse en un auténtico ser humano.

En este sentido cabe decir que el Robinsón de Tournier va más allá que el de Defoe. Para éste Robinsón es el portador y representante de una civilización-verdad, que queda implícitamente absolutizada como la única, por lo que no se plantea ni siquiera la posibilidad de un diálogo, de una fusión o una síntesis enriquecedora. La única opción que tiene Viernes es «europeizarse», olvidando completamente su proveniencia. Paralelamente, a Robinsón tampoco le queda otra opción que intentar reproducir en el nuevo entorno y en las nuevas condiciones, con los únicos medios disponibles, la misma verdad única, limitándose a reproducir y restablecer en la mayor medida posible la civilización perdida. La novela de Tournier resulta, por el contrario, más bien prospectiva, orientada hacia un futuro que hay que inaugurar. Lo que le interesa a Tournier es precisamente «la destrucción de cualquier resto de civilización en un hombre sometido a la influencia de una soledad inhumana, a la puesta en descubierto de los fundamentos del ser y de la vida, y después, sobre esta tabla rasa, la creación de un mundo nuevo en forma de ensayos, de sondeos, de descubrimientos, de evidencias y de éxtasis».[10] A diferencia del Robinsón de Defoe, que se limita a repetir literalmente los patrones y esquemas de la cultura occidental, el de Tournier va a experimentar en sí mismo una transformación radical que parece seguir el viejo lema alquímico «*solve et coagula*», muriendo a su anterior modo de vida y renaciendo como un hombre nuevo que ha asimilado su creatividad y la pone en práctica.[11]

El inicio de la novela de Tournier, *Viernes o los limbos del pacífico*, es muy parecido al de *La vida e increíbles aventuras de Robinsón Crusoe*. Tras el naufragio y la toma de conciencia de que

10. Id., p. 229.

11. Cfr. S. Vierne, *Rite, roman, initiation*. Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1973, así como A. Bouloumié, *Michel Tournier: le roman mythologique*. París, Jose Corti, 1988 y S. Koster, *Michel Tournier*. París, Julliard, 1986.

se encuentra en una isla desierta, a la que bautiza con el nombre de «Isla de la desolación», Robinsón tiene que hacer frente a la penuria y, sobre todo, a la soledad desgarradora que amenaza con despojarle hasta de su propia humanidad. Su primera reacción es buscar la forma escapar, de abandonar esa tierra inhóspita, de retornar al mundo civilizado, a su antigua vida. El fracaso en sus intentos de llamar la atención de algún barco que navegara por las inmediaciones de la Desolación es seguido por otro fracaso a la hora de construir una barca, a la que llamó «Evasión», con la que arrojarse al mar con la esperanza de poder llegar a algún sitio habitado. Queda así sin nada que pudiera defenderle de la desesperación creciente que se apodera de él, hundiéndole en un modo de vida inhumano en compañía de unos jabalíes que habían instalado su pocilga en la zona pantanosa de la isla y conduciéndole hasta los límites de la locura. El roce con la locura marca un punto de inflexión. Robinsón renuncia a sus sueños marítimos de retorno al pasado y se vuelve hacia la tierra, hacia la isla, decidiendo que «consumaría, sin soñar más, las nupcias con su implacable esposa: la soledad».[12]

Comienza, pues, una «era nueva»,[13] en la que para salir de la regresión que le había conducido a la pocilga-depresión, Robinsón va a reorganizar su vida dedicándose, por un lado, a recuperar su vida espiritual mediante el ejercicio lingüístico de la escritura de un diario y, por otro lado, a recuperar y almacenar los restos del naufragio, a explorar la isla, determinar sus recursos, roturarla y cultivarla, estableciendo también una Constitución. Cambia radicalmente, pues, su modo de vida en la isla, a la que ahora empieza a llamar, significativamente, Speranza, «nombre melodioso y alegre que además evocaba el recuerdo muy mundano de una ardiente italiana a la que había conocido antaño cuando era estudiante en la Universidad de York».[14]

Ahora bien, esta estrategia defensiva para luchar contra la tendencia depresiva y contra la angustia de la soledad, una estrategia que podemos calificar como «heroico-activista», no acaba de funcionar, no le proporciona una victoria tan rotunda como

12. M. Tournier, *Viernes o los limbos del Pacífico*. Madrid, Alfaguara, 1986, p. 21.
13. Id., p. 24.
14. Id., p. 23.

la que le proporcionó a su «ancestro», y el proceso de corrosión de su personalidad sigue avanzando.

Pese a haberse convertido en «Gobernador» de la «isla administrada», a Robinsón le asalta repetidamente el sentimiento de no ser propiamente un *yo*, un sujeto que se mantiene idéntico a sí mismo al tiempo que se distingue de los objetos que le rodean, y llega incluso a confundirse con la isla: «Entonces Robinsón es Speranza. No tiene conciencia de sí mismo más que a través de las hojas de los mirtos donde el sol clava un puñado de flechas, no se conoce más que en la espuma de la ola que se desliza sobre la rubia arena».[15] Esto implica que la soledad no ha sido efectivamente superada o vencida, pues sigue ejerciendo su efecto corrosivo sobre el *yo* del náufrago, provocando una «metamorfosis que le minaba la parte más secreta de sí mismo».[16]

Un acontecimiento inesperado va a provocar un vuelco en su situación. Habiendo olvidado rellenar de agua, como hacía cada día, la clepsidra que había construido para organizar el tiempo se había parado. «A decir verdad, el silencio insólito que reinaba en la pieza acababa de serle revelado por el ruido de la última gota al caer en el recipiente de cobre. Volviendo la cabeza, constató que la siguiente gota aparecía tímidamente en el extremo de la bombona vacía, se alargaba, adoptaba un perfil periforme, dudaba luego, como desanimada, recuperaba su forma esférica y volvía a ascender hacia su fuente renunciando a caer y esbozando incluso una inversión del curso del tiempo».[17] Esta suspensión del tiempo provoca en Robinsón una especie de éxtasis, un «momento de inocencia» en el que las cosas pierden la significación de que estaban revestidas en virtud de su utilidad: «Robinsón creyó descubrir *otra isla* tras aquella en la que pensaba solitariamente desde hacía ya tanto tiempo: otra isla más fresca, más cálida, más fraternal, enmascarada habitualmente por la mediocridad de sus ocupaciones».[18]

En realidad cabe pensar que Robinsón ya había entrado en relación con esa *otra isla* desde el momento en que empezó al llamarla Speranza y que, como carecía de otro interlocutor, man-

15. Id., p. 49.
16. Id., p. 103.
17. Id., p. 102.
18. Id., p. 103.

tenía con ella implícitamente un diálogo, si bien esa comunicación estaba recubierta o encubierta por la pretensión de dominio. Tras la detención de la clepsidra que marca el inicio de la «segunda vida»,[19] empieza a sentirla y a tratarla como si fuera una mujer, a la que llega a amar como a una madre e incluso como a una compañera sexual, de tal modo que el trabajo, aunque sigue realizándolo, pasa a ocupar un segundo plano.

Ahora la gruta ubicada en el centro de la isla, que hasta ese momento Robinsón no se había molestado en explorar, ya que sólo la había usado como lugar en el que almacenar sus recursos, empieza a atraer su interés y curiosidad y llega a preguntarse si «su exploración no iría a conducirle a algún repliegue oculto que pudiera responder a algunas de las preguntas que se planteaba».[20] Su descenso en la caverna, en el que tiene que renunciar a usar antorchas por la humareda que provocaban impidiéndole respirar, por lo que ha de «asumir la oscuridad», le conduce a tientas hasta una especie de alvéolo en el que adoptando la posición fetal encajaba tan perfectamente, que llega a olvidar los límites de su cuerpo. La gruta, que queda así identificada simbólicamente con su madre, le ofrece la posibilidad de realizar una regresión hacia sus propias fuentes en la que vuelve a encontrarse con la primigenia sensación de protección, de paz y de inocencia. «La gruta no sólo me aporta el cimiento imperturbable sobre el cual puedo en lo sucesivo asentar mi pobre vida. Es también un retorno a la inocencia perdida que cada hombre llora secretamente. Reúne como por milagro la paz de las dulces tinieblas matriciales y la paz sepulcral: el más acá y el más allá de la vida».[21]

Pese a la positivo que tiene la experiencia de la gruta, en la que uno vuelve a encontrarse con lo que Freud denominó «el sentimiento oceánico», Robinsón se da cuenta de que no es un fin en sí misma, de que no tiene que quedarse detenido en ella, de que es sólo una fase que ha de conducirle a una nueva situación. Además, sabe que, de momento al menos, no puede abandonar el cuidado de la isla. «Habrá un momento en que la isla administrada y cultivada dejará de interesarme por completo.

19. Id., p. 110.
20. Id., p. 111.
21. Id., p. 121.

Entonces habrá perdido su único habitante... ¿Entonces por qué esperar? ¿Por qué no decidir que ese día ha llegado? ¿Por qué? Porque en el estado actual de mi ánimo eso sería recaer en la ciénaga. Hay en mí un cosmos en gestación. Pero un cosmos en gestación puede llamarse un caos. Contra ese caos, mi único refugio, mi única salvación, es la isla administrada —cada vez más administrada, porque en este campo sólo se mantiene uno de pie si se sigue avanzando. Ella me ha salvado. Me salva todavía cada día. Sin embargo, el cosmos puede buscarse. Tal o cual parte del caos se ordena provisionalmente. Por ejemplo, yo había creído encontrar una fórmula viable en la gruta. Era un error, pero la experiencia ha sido útil. Habrá otras más. No sé a dónde va a llevarme esta creación continua de mí mismo. Si lo supiera, es que estaría terminada, cumplida y definitiva»[22] (Tournier, 1986, p. 126).

Tras renunciar a sus estancias en el fondo de la gruta, y aunque aún se demora en ciertos devaneos eróticos que le conducen a mantener relaciones sexuales con un árbol caído, un quillay, cuyo tronco se dividía en dos ramas, evocando los muslos de una mujer, y con una pequeña loma rosácea, con la que creyó engendrar flores de mandrágora, vuelve al trabajo en la isla. No acaba de comprender las transformaciones que está experimentando y no sabe a dónde le pueden conducir. No se atreve a abandonar definitivamente el «viejo hombre»[23] por miedo a recaer en la ciénaga. Necesita de alguien que le muestre el camino hacia el «hombre nuevo», alguien que le sirva de ejemplo: una especie de guía o de iniciador.

Es en este momento en el que va a irrumpir en su vida Viernes, a quien salva, como en el relato de Defoe, de unos perseguidores que le habían llevado a la isla con la intención de sacrificarlo. Viernes no puede menos que postrarse ante su salvador, mostrando «una docilidad perfecta»,[24] y éste, al verse frente a un salvaje, vuelve a su vez orgullosamente a sentirse como el representante de «la civilización», con lo que se bloquea el proceso de transformación que estaba experimentando. Viernes acepta las órdenes de su amo, se pone a trabajar y comienza a aprender inglés. Pronto comprueba Robinsón, empero, que esa docilidad

22. Id., p. 126.
23. Id., p. 126.
24. Id., p. 154.

era sólo aparente y que su proceso de civilización resultaba ser muy superficial: en realidad, la espontaneidad, la indisciplina y el extraño humorismo de Viernes se estaban convirtiendo en una amenaza para el sistema de administración de la isla laboriosamente construido por su amo. La relación entre los dos se va volviendo tensa. Esa tensión alcanza el punto culminante en el momento en que Viernes al ser sorprendido por Robinsón fumando su pipa, la arroja sin darse cuenta de la presencia de los barriles de pólvora, que estallan destruyendo todas las instalaciones sobre las que se sustentaba su precaria civilización.

La explosión involuntariamente provocada por Viernes, ante la cual Robinsón no reacciona con la violencia que cabría esperar, sino con suavidad, como si la estuviera esperando o incluso deseando, marca un punto de inflexión en el proceso de transformación que le estaba afectando. Rotos ya los últimos lazos que le mantenían apegado al pasado, Robinsón se ve ahora arrojado a explorar la nueva vida que hacía ya tiempo, desde que había empezado a llamarle Speranza a la isla, presentía, anhelaba y temía. Ahora va a poder reconocer y aceptar la otredad radical que se encarna en Viernes y que hasta entonces se había esforzado por reducir a lo mismo. Con Viernes va a descubrir su capacidad para entregarse al juego, a la ficción, al simulacro del «como-si», a la danza y a la risa, sumergiéndose en el presente y descubriendo «la eternidad en el placer del momento».[25]

Así, mientras que el esfuerzo de Robinsón por restaurar en la «isla administrada» la civilización occidental con su culto al futuro, al trabajo, a la organización y al orden representa un movimiento de elevación hacia las alturas, hacia el cielo, hacia el padre, hacia la definición y el concepto, la inquietante recaída en la ciénaga y la exploración reconfortante de la gruta en busca de los orígenes son signos de una regresión hacia el pasado, hacia el origen en la madre-tierra. Ahora, tras la explosión nos encontramos con una revalorización del presente y, con él, de la superficie y de lo superficial: del cuerpo que recibe la caricia del sol sobre su piel mojada por la espuma de las olas. La vieja relación vertical amo-esclavo ha dejado paso a una complicidad horizontal entre iguales, entre hermanos, que se ríen de sí mismos y de su antigua relación jugando al amo y al esclavo e inter-

25. Id., p. 219.

cambiando los papeles y los disfraces como quien juega a indios y vaqueros, o a policías y ladrones.

Esta nueva vida lograda tras la explosión es como una infancia alcanzada en medio de la conciencia madura. Los breves momentos de inocencia que empezó a sentir Robinsón cuando se paró la clepsidra le duran ahora toda la jornada. En vez de actuar obedeciendo los esquemas, patrones y valores dominantes en la cultura de la que proviene, como hizo en sus intentos de administrar la isla, Robinsón se deja guiar ahora por lo que Bachelard llamó «la intuición del instante». Ha completado el proceso de transformación que se inició con su inmersión en la soledad de la isla y que había descrito con las siguientes palabras: «Me siento marco de una evolución más radical que sustituye las ruinas, que la soledad crea en mí, con soluciones originales, todas más o menos provisionales y vacilantes, pero que se parecen cada vez menos al modelo humano de que partieron».[26] Ha dejado de ser un sujeto que acepta pasivamente la interpretación del mundo en la que se ha formado, para convertirse en un sujeto creador, que genera su propia interpretación de acuerdo con sus propias necesidades y con sus propios valores. Este es el resultado del largo proceso de transformación experimentado por Robinsón con motivo de su naufragio en una isla desierta en medio del océano y de su encuentro, realizado como auténtico encuentro, con un ser humano ajeno por completo a su cultura y a su forma de vida.

26. Id., p. 126.

APÉNDICE

EL SÍMBOLO EN LA HERMENÉUTICA DE ERANOS

El Círculo Eranos (Eranos-Kreis) constituye un grupo interdisciplinar que se reunía entre los años 1933 y 1988 en Ascona (Suiza), en la orilla del Lago Mayor. Cada verano la Sra. Olga Fröbe-Kapteyn se encargaba de invitar a prestigiosos intelectuales y científicos de las más diversas especialidades para estudiar, cada uno desde la perspectiva de su disciplina particular, con absoluta libertad y sin presupuesto dogmático alguno, un tema común, siempre relacionado de un modo u otro con el ser humano a la búsqueda del conocimiento de sí mismo, para cuya consideración sirve como hilo conductor la consideración del simbolismo: «La intención de Eranos consiste, como apunta M. Eliade, en considerar el simbolismo desde todos los ángulos posibles: psicología, historia de las religiones, teología, matemática e incluso biología. Sin dirigirlo directamente, Jung es el *spiritus rector* de este círculo... Hoy en día los volúmenes de *Eranos-Jahrbücher* constituyen una de las mejores colecciones científicas referidas al estudio de los simbolismos».[1]

Entre los más de cien nombres relacionados con el Círculo podemos destacar a C.G. Jung, que es su inspirador indirecto, el filólogo clásico K. Kerényi, W. Otto, también filólogo y hermano del teólogo R. Otto, que fue el que aportó el nombre al Círculo, el historiador de las religiones M. Eliade, J. Campbell, profesor de literatura comparada, G. Scholem, especialista en la cábala judía, H. Wilhelm, H. Zimmer, experto en cultura india, D.T. Suzuki, maestro de budismo zen, S. Sambursky, físico, H. Read, H.-Ch. Puech, experto en gnosticismo, teólogos como P. Tillich y D. Miller, el historiador de la filosofía árabe L. Massignon, el biólogo

1. *Cahiers de L'Herne*, nº 39, p. 246.

A. Portmann, psicólogos jungianos o posjungianos como E. Neumann, y J. Hillman, el antropólogo y filósofo G. Durand, así como también H. Corbin.

1. Jung, el símbolo y la hermenéutica

Pese a que la obra de Jung está animada principalmente por un interés psicoterapéutico (de tal modo que todo lo que en ella concurre queda orientado en esta dirección) es preciso insistir en que sus reflexiones además de anclarse en su experiencia profesional tienen también una inspiración y una serie de consecuencias filosóficas no siempre explicitadas.[2]

Jung rehúye explícitamente el planteamiento de las cuestiones ontológicas por resultar indiferentes a su intención terapéutica. Para ello recurre a una estratagema metodológica, afirmando que a él como psicólogo no le preocupa la realidad «en cuanto tal» sino su influencia sobre el hombre concreto; que él no investiga la realidad «en sí misma» sino en relación al individuo; que no persigue la verdad pura sino la verdad psicológica. Cabe citar a este respecto como ejemplo límite su actitud ante Dios: cuando el psicólogo habla de Dios no pretende estar haciendo teología, no investiga la naturaleza de Dios, sino que se está refiriendo a un símbolo y al influjo que éste ejerce sobre la psique.

Al margen de que se trate efectivamente de un recurso metodológico, el caso es que semejante planteamiento viene a coincidir con la actitud típicamente hermenéutica que Gadamer desarrolla desde el campo de la filosofía. En terminología hermenéutica diremos que entre la realidad y el ser humano se interpone siempre la

2. G. Durand (*Lo imaginario*. Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000 y *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1964) ha tendido un puente entre el universo jungiano y la problemática filosófica, aunque no en concreto con el pensamiento de Gadamer. En este sentido consideramos que se puede apuntar una cierta convergencia con la hermenéutica de Gadamer, pudiéndose establecer un paralelismo entre la concepción gadameriana del ser como *lenguaje* y la consideración jungiana de la realidad como *símbolo* (véase al respecto L. Garagalza, *La interpretación de los símbolos*. Anthropos, Barcelona, 1991). Para una consideración de la obra de Jung que viene a desembocar en una hermenéutica simbólica cfr. A. Ortiz-Osés, *C.G. Jung. Arquetipos y sentido*. Universidad de Deusto, Bilbao, 1988. Véase así mismo una perspectiva global en J.M. Mardones, *El retorno del mito*. Síntesis, Madrid, 2000.

interpretación, que se articula en un lenguaje u otro, un planteamiento que conduce a afirmar que el propio ser es lenguaje.[3] En terminología jungiana habría que decir que entre lo real y el sujeto se encuentra un «tercer mundo», una compleja red de símbolos que es con lo que propiamente entramos en contacto, una *realidad psíquica* que no es objetiva pero que tampoco meramente subjetiva. Hay que tener esto en cuenta para comprender a Jung cuando afirma que tan «real» puede ser el miedo a un fantasma como el temor al fuego. Independientemente de su origen, lo que nos afecta es la imagen psíquica, la transcripción simbólica sea de procesos objetivos sea de procesos subjetivos. La realidad, nuestra realidad, la realidad que nosotros vivimos, concluye el psicólogo, se encuentra siempre cargada con una significación humana u otra, tiene una íntima coloración imaginaria, es ya una realidad simbólica.[4]

Ahora bien, el símbolo no se identifica sin más con el signo, pues a diferencia de éste, no es algo meramente convencional o arbitrario. Tampoco es mera copia o reflejo de lo objetivo, ya que le imprime una distorsión que podríamos calificar de subjetiva a condición de matizar que dicha distorsión respondería en última instancia a una subjetividad trascendental. No es de extrañar el encontrarnos en este contexto con un término de la filosofía kantiana, pues Jung recurre con frecuencia a terminologías y esquematismos kantianos a los que atribuye una significación antropológica. Así, en la interpretación jungiana la subjetividad tras-

3. Cfr. H.G. Gadamer, *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977.

4. En una entrevista divulgativa realizada en un programa de televisión por E. Punset, Juan Luis Arsuaga hacía una distinción entre los neandertales y «el hombre moderno», diciendo que mientras aquél depende todavía completamente de los genes, en éste lo que importa son las ideas, los mitos, que es lo que sirve como elemento de unión. Cuando el entrevistador le pregunta si sería correcto afirmar en este sentido que el cromagnon desbancó al neandertal porque alucinaba, Arsuaga responde lo siguiente: «Porque veía cosas que no existen y creía realidades basadas en mitos que no son verdad. Y atribuía a los animales cualidades humanas. De alguna forma sacralizaron la naturaleza. Creer ese delirio nos hizo como somos». (www.rtve.es/tve/b/redes/semanal/prg251/entrevista.htm). En este punto el arqueólogo parece coincidir con la perspectiva hermenéutica según la cual lo que estaría a la base del proceso de humanización del ser humano sería la visión simbólico-metafórica, que consiste en ver en algo que está presente algo ausente, que no está dado, en ver una cosa «como» otra... De este modo la concepción clásica del hombre como «animal racional» estaría sufriendo una ampliación: ahora la razón, la visión científica y conceptual, sería uno de los modos de ver lo que no hay, pero no el único ni el básico.

cendental kantiana queda anclada en las profundidades del psiquismo humano, donde lo individual se imbrica con lo común. Así pues, frente a la realidad «pura» o «desnuda», el símbolo vendría a ser una realidad humanamente contaminada, una realidad configurada en conformidad con los imperativos humanos. Esos imperativos no serían, a su vez, meramente subjetivos o individuales sino que, en última instancia, comparecen como transindividuales en tanto que están enraizados en el inconsciente colectivo. La interpretación o configuración de la realidad es una re-creación que tiene lugar a través de ciertos factores aprióricos inscritos en nuestra común naturaleza humana. Pero convoquemos al propio Jung para que nos relate su tesis:

> Todo lo que está en contacto con nosotros no es sólo lo que es, sino que al mismo tiempo es un símbolo. La simbolización nace primariamente porque todo hombre tiene contenidos inconscientes y segundo porque toda cosa tiene en sí algo desconocido.[5]

Así, mientras que el concepto o el signo convencional son un instrumento de comunicación elaborado conscientemente y conscientemente comprobado y controlado que tiene un carácter referencial, el símbolo sería más bien una expresión espontánea de la personalidad entera, es decir, que en él se expresa tanto la personalidad consciente como la inconsciente, tanto «las funciones espirituales más altamente desarrolladas» como «los movimientos más bajos y primitivos», por lo que siempre contiene algo desconocido, inatrapable, misterioso, innombrable.[6] «Ningún símbolo es simple. Simples no son más que el signo y la alegoría. Pues el símbolo oculta siempre una realidad compleja, tan fuera de toda expresión verbal que no es posible expre-

5. C.G. Jung, *Psicología y simbólica del arquetipo*. Paidós, Barcelona, 1983, p. 94.

6. C.G. Jung, *Tipos psicológicos*, Barcelona, Edhasa, 1994, p. 559. Jung diferencia la fantasía pasiva, que sería la mera irrupción de contenidos inconscientes, de la fantasía activa que es desencadenada por una actitud expectante, «intuitiva». «La fantasía pasiva necesita siempre de una crítica consciente, si no se quiere que haga valer unilateralmente el punto de vista del opuesto inconsciente. En cambio, la fantasía activa, producto por un lado, de una actitud consciente no contraria a lo inconsciente y, por otro, de procesos inconscientes que no tienen un comportamiento opuesto a la consciencia, sino un comportamiento meramente compensador, no necesita de esa crítica, sino sólo de comprensión». Id., p. 511.

sarla en el acto».[7] La reflexión consciente no agota, pues, la riqueza del símbolo, que engloba también lo inconsciente, no puede traer al lenguaje, poner en palabras, el sentido que impregna y anima al símbolo en cuanto tal, es decir, al símbolo vivo. Si un símbolo se puede verter totalmente en palabras es porque ya no es un símbolo: o bien ha dado ya todo lo que llevaba dentro, muriendo de «muerte natural» o bien el ímpetu del pensamiento que pretendía penetrarlo con la lógica lo ha «matado», reduciéndolo.

En el símbolo tiene lugar el engranaje entre lo objetivo y lo subjetivo. La imagen entra en concordancia con los contenidos inconscientes que sobre ella se proyectan, quedando así cargada de energía psíquica y revestida con un sentido aún sin tematizar explícitamente: el sentido emerge primariamente a través de la mediación de la imagen en el lugar de intersección entre la conciencia y lo inconsciente, en la vivencia.

Resulta así que la misma cuestión del sentido que en la hermenéutica plantea a un nivel filosófico en la obra de Jung comparece en su aplicación concreta a la vida humana, como una cuestión de relevancia capital para la propia supervivencia del ser humano (la enfermedad psíquica como pérdida de sentido o asimbolia). Habría aquí una especie de reversión del platonismo: el fondo sin fondo donde latía un sentido en pre-emergencia se convierte ahora en una oscura región inconsciente poblada por arquetipos en los que se condensa la energía psíquica. De este modo las ideas platónicas trascendentes descienden hasta los bajos fondos de la humanidad donde lo espiritual y lo instintivo se confunden o aún no se distinguen. Los arquetipos jungianos no gozarían, pues, de la existencia separada que caracteriza a las ideas platónicas y sin embargo insisten pertinazmente sobre la humanidad, no desde fuera sino desde dentro, es decir, de un modo inmanente.

Podemos apuntar la convergencia entre Gadamer y Jung mediante la noción de lenguaje-símbolo que, frente a la estricta formalidad del concepto, presenta una cierta informalidad o espontaneidad que le permite entrar en lo que éste excluye al resultarle opaco: el mundo de la vida con sus necesidades y anhelos, temores y esperanzas, paradojas y absurdos. El lenguaje-símbolo tiene su origen es este contexto vital o vivencial en el

7. R. Hostie, *Del mito a la religión en la psicología de C.G. Jung*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977, p. 53.

que, según afirma Dilthey y posteriormente el último Husserl, los acontecimientos no están aún disociados de su significación (y a él permanece siempre más o menos vinculado). Por ello puede atender a la vida, darle la palabra, representarla e interpretarla. Frente a la razón abstracta que nada entiende de valores, amores ni querencias la razón hermenéutica (lingüístico-simbólica) sabe que de ellos proviene: no olvida ni reniega de ese su pasado aunque se distancie de él para reinterpretarlo desde el presente en la apertura a un siempre incierto futuro

La psicología jungiana podría servir, pues, para que la abstracta filosofía hermenéutica gadameriana «toque tierra» y se cargue con una antropología concreta. La imagen jungiana del ser humano es, en efecto, plenamente hermenéutica: el ser humano en tanto que ser que se autointerpreta interpretando el mundo.[8] El proceso de humanización en el que se va deviniendo uno mismo se nos muestra así como un proceso hermenéutico: la *individuación* como *hermeneusis*. El ser humano no es para Jung una realidad estática sino un prolongado devenir hacia *sí-mismo*. El lugar central que la modernidad concedió al *yo* y a la conciencia queda ahora desocupado a cargo de un *sí-mismo* (*Selbst*) siempre diferido. Entre el *yo* y el *sí-mismo* mediaría una correlación similar a la que Gadamer descubrió y describió como mediando entre el texto y su sentido.

Este desplazamiento del centro de gravedad de la psique desde el *yo* como centro inmóvil hasta el *sí-mismo* como centro-descentrado puede ser puesto en correspondencia con la propuesta

8. Intentaremos ilustrar esta afirmación con un caso concreto: la alquimia. Jung se resistía a ver en los intrincados simbolismos alquímicos una mera prehistoria de la química. Sus investigaciones en este campo le llevaron a postular que la laboriosa búsqueda de la *piedra filosofal* no era ni un conocimiento objetivo (como el que pretende la química) ni tampoco una mera manipulación y transformación de la materia (obtención de oro a partir del plomo). Tras el proceso alquímico es posible vislumbrar el universal proceso de humanización: el encuentro entre la conciencia y el inconsciente. Habida cuenta de que la conciencia no puede acceder directamente a su propio inconsciente, la puesta en relación entre ambos se lleva a cabo a través de un tercer elemento (en este caso la materia) sobre el cual quedan proyectados los contenidos inconscientes. En virtud del mecanismo de la *proyección* el trabajo sobre la materia implica al mismo tiempo una transformación en el alma del alquimista (véase al respecto C.G. Jung, *Psicología y alquimia*. Barcelona, 1977). Este caso de la alquimia podría servir como paradigma para la simbolización en general como proceso en el que la imagen queda impregnada por un sentido aún inconsciente.

de la hermenéutica filosófica de trasladar la preponderancia concedida en la modernidad a la razón abstracta y metódica (técnico-instrumental) hasta el lenguaje.[9] La razón abstracta y la actitud metódica son presentadas por Gadamer, sin que ello implique una descalificación, como fenómenos secundarios («superestructuras» podríamos llamarlos usando la terminología marxista) que se levanta sobre un *suelo* constituido por las interpretaciones y valoraciones previas que se condensan en el llamado *lenguaje natural o materno*. En este sentido Jung y Gadamer coincidirían en el diagnóstico de la unilateral exaltación en la cultura occidental de un modelo de racionalidad excesivamente restringido, en el que las ciencias humanas, por ejemplo, sólo consiguen entrar a duras penas y como de prestado. Esa exaltación acarrea, como contrapartida de los innegables progresos materiales a corto plazo, la represión, descalificación, olvido o exclusión de otros factores o modalidades de racionalidad que serían los encargados de responder a las necesidades culturales y simbólicas más elementales del ser humano, como es la del sentido.

El éxito alcanzado por la modernidad en su prometeico esfuerzo de racionalización siguiendo las sendas abiertas por la física mecánica habría sido, según estos autores, a costa del sacrificio de otras formas de vida y de experiencia de la realidad, que han quedado relegadas a un segundo plano, cuando no olvidadas o confundidas con lo irracional. Se trataría, pues, de recuperar compensatoriamente lo reprimido, de entablar un diálogo entre lo racional y lo irracional, entre lo consciente y lo inconsciente, entre el espíritu y la vida, entre *animus* y *anima*, entre *logos* y *mythos*. Que este encuentro comporta ciertos riesgos es algo que no admite discusión, pero también es cierto que escamotearlo resultaría aún más arriesgado. No se trataría por lo demás de arrojarse acríticamente al mar tempestuoso del irracionalismo sino de sonsacar una racionalidad (y una personalidad) más amplia, más abierta e integrada, capaz de articular interpretativamente (traducir, configurar) lo irracional de un modo *no represivo*: una nueva racionalidad que estaría representada por el lenguaje (simbólico) como instancia intermediaria que penetrando en los opuestos los relaciona y articula conservando sin embargo su diferencia.

9. Cf. H.G. Gadamer, *Verdad y método*. Sígueme, Salamanca, 1977.

Pues bien, por más que Jung se resistiese a ser considerado el fundador de Eranos, su influencia ha sido decisiva para garantizar la continuidad y la pluralidad del proyecto sin recurrir a ejercicios de poder como los dogmáticos, doctrinarios o académico-burocráticos.[10] El lenguaje jungiano logra una conjugación no represiva de lo simbólico-mítico (inconsciente) con lo terminológico-científico (consciente) sin que lo segundo reduzca o se reduzca a lo primero: es el resultado de un intercambio entre esos dos principios opuestos que en nuestra cultura suelen negarse mutuamente y permanecen separados, en recíproca ignorancia pero reclamando comunicación.

La complejidad del alma, su pluralidad constitutiva, y la necesidad de integrar los opuestos en su interior además de remitirnos a la problemática ética plantea también una cuestión religiosa de fondo, pues si el alma humana está en correspondencia con la esencia de Dios, que la creó a su imagen y semejanza, habrá de resultar que a su complejidad le corresponde una cierta complejidad del propio Dios. Obviamente hay que hacer la observación de que Jung no está hablando como teólogo, sino como psicólogo, como médico preocupado por la curación de aquellos de sus semejantes a los cuales la fe ya no puede garantizarles su integridad psíquica. «Yo soy psicólogo y me mantengo como tal. No me ocupo de lo que trasciende la experiencia humana... Para mí la experiencia religiosa es real, es verdadera, no en un sentido metafísico sino en sentido psicológico, en tanto que constato que tales experiencias pueden salvar el alma, pueden acelerar su integración y establecer el equilibrio espiritual».[11]

Pues bien, desde esta perspectiva psicológica Jung aborda la complejidad del propio Dios, de la imagen de dios, como trasfon-

10. «¿Cómo es posible, se pregunta H. Corbin, que de todas estas voces tan diversas no resulte, como cabía temer, una disonancia irresoluble sino una convergencia y un inmenso acuerdo? La respuesta se condensa en dos palabras: espontaneidad y libertad. Porque aquí, en Eranos, nunca hemos tenido que conformarnos a un modelo ya hecho, a ningún ortodoxia, pues nuestra única preocupación ha sido llegar hasta el fondo de nosotros mismos, hasta el fondo de esa verdad que nunca se entrevé más que en función de nuestro esfuerzo, de nuestra honradez y de la capacidad de nuestro corazón. En virtud de esta libertad y de esta espontaneidad todos juntos formamos no ciertamente una unidad sino una polifonía de voces individualmente diferenciadas». H. Corbin, en *Eranos Jahrbuch*, 1962, p. 10.

11. *Cahiers de L'Herne*, nº 39: Henry Corbin (1981), p. 249.

do de la complejidad del alma humana. Esta complejidad divina comparece de modo paradigmático en el caso de Job, detalladamente estudiado por Jung en su libro «Respuesta a Job» al que, por cierto, H. Corbin dedicó un largo artículo en 1953 titulado «La Sophie éternelle» como veremos más abajo. En relación a Job, que como es bien sabido, era un buen hombre, piadoso y fiel, Yahvé se comporta de un modo injusto, cruel, malvado. Sin que Job hubiera hecho nada ni siquiera sospechoso, Yahvé, escuchando a su hijo oscuro, a Satán, decide poner a prueba su fidelidad y concede para ello al Maligno una libertad casi ilimitada para castigarle hasta la tortura. Hay, por tanto, una complejidad, una pluralidad, una contradicción interna en el propio Dios que puede ser interpretada, como va a hacer Jung, psicológicamente. La respuesta de Job ante esa cruel connivencia, ante esa oscura complicidad entre Yahvé y Satán es el silencio: no hay reproches, no hay reclamaciones. «Ese silencio es la más hermosa y noble respuesta que el hombre haya podido dar a un Dios todopoderoso. El silencio de Job anuncia ya a Cristo. En efecto, Dios se hace hombre, Cristo, para redimir su injusticia con respecto a Job».[12]

2. H. Corbin y el mundo imaginal

H. Corbin (1903-1978) comienza a participar en las reuniones de Ascona en 1949, cuando el grupo llevaba reuniéndose ya dieciséis años, y su aportación fundamental a partir de la filosofía islámica la podemos resumir en torno a una palabra, *imaginal* (construida a partir de «imago», como original se deriva de «origo») que nuestro autor se ve obligado a acuñar para traducir el término *'âlam al-mithâl*, que es el lugar (psíquico y pneumático) donde las ideas, los conceptos, las nociones, los impulsos significadores se «encarnan» en imágenes, se vuelven sensibles y, recíprocamente, los acontecimientos espaciotemporales y las percepciones se cargan de sentido. La noción de *imaginal* expuesta por Corbin estaría en correspondencia con el *inconsciente colectivo* postulado por Jung, si bien esa correspondencia no es exacta, pues aquella comporta un nuevo giro y apunta en otra dirección, por lo que ofrece un matiz complementario.

12. Id., p. 247.

Mientras que para Jung las estructuras del inconsciente colectivo, los arquetipos, tienen un carácter material-energético en tanto que son predisposiciones de la psique que han ido surgiendo de las profundidades ctónico-matriarcales en el transcurso de la evolución filogenética y de la historia humana, para Corbin tienen un carácter más bien *eidético-formal* pues comparecen como imágenes espirituales provenientes, platónicamente, no de abajo sino de arriba, de la supraconsciencia celeste-patriarcal, por lo que no pertenecen realmente a la historia, ni están propiamente «encarnadas» sino «imaginadas» (docetismo).

Reaparece así en el interior del Círculo de Eranos la polaridad entre lo matriarcal y lo patriarcal, una polaridad que es constitutiva de todo fenómeno cultural y que se trataría de preservar evitando unilateralidades y disociaciones excluyentes. Se hace patente así la diferencia de perspectiva que hay entre el punto de vista del psicólogo y la del metafísico «Todo lo que enuncia el psicólogo sobre la *Imago* adquiere, para el metafísico, un sentido metafísico. Todo lo que éste enuncia es interpretado por el psicólogo en términos de psicología».[13] Pero en el interior de este Círculo los opuestos se mantienen reunidos, cultivando una amistad y un diálogo ininterrumpido a lo largo de años no en virtud de un sistema conceptual, de una doctrina, de una ideología o de un dogma sino más bien gracias a su común valoración no reductiva de la experiencia simbólica y del símbolo (Sinnbild: imagen de sentido) como auténtica mediación de imagen y sentido, como lenguaje del corazón o del alma que pone comunicación entre el cuerpo y el espíritu.

En un breve artículo de 1955 titulado «De l'Iran à Eranos», H. Corbin afirma de un modo indirecto, pero refiriéndose a sí mismo, que «en Eranos el peregrino venido de Irán debía encontrarse con aquella persona que con su *Respuesta a Job* le hizo comprender la respuesta que él mismo traía de Irán. El camino hacia la Sofía eterna. Todavía le estoy agradecido por ello a C.G. Jung».[14] Pero ¿qué es lo que Henry Corbin traía de Irán? Su largo peregrinaje a través de la filosofía mística oriental no le ha convertido propiamente al Islam ni tampoco ha provocado una mezcla sincrética con su protestantismo origi-

13. *Cahiers de L'Herne*, nº 39, p. 49.
14. Id., p. 262.

nario: su itinerario, su aventura, su búsqueda individual que ha consistido en atender a su norma interior, a su visión personal, le ha llevado más bien reconocerse en la tradición joánica y en la de los espirituales protestantes y a «redescubrir un cristianismo que tiene un lugar permanente en el ciclo de la religión profética, pero que difiere de tal modo de las formas oficiales del cristianismo de la Historia, que resulta muy difícil hacerse comprender por el profano».[15]

Podríamos caracterizar, pues, su trabajo filosófico como un esfuerzo «comparatista» por descubrir no tanto identidades fuertes entre los conceptos o las nociones comparados, lo cual comporta un peligro de reduccionismo, como relaciones de analogía o, mejor, de «homotopía» que invitan a comprender lo que aquí queda en la oscuridad a la luz de lo que allí está claramente expuesto en un ejercicio dialógico que reclama una especie de «hermenéutica permanente». Pues bien, la posibilidad de una tal hermenéutica comparada y permanente, de una auténtico diálogo intercultural radicaría, y en esto Corbin y Jung estarían en completo acuerdo, en evitar cuidadosamente, como quería Heidegger y también mucho antes Ibn Arabi, tanto la confusión ontológica entre el Ser y el Ente, que acarrea la retirada del Ser al no quedar sitio más que para un Ente totalitario, como la confusión monoteísta de la *theotés* (*deitas abscondita*) con un *theos* único que excluye a los *theoi* y acaba, paradójicamente, en la «muerte de Dios». Pues como afirma Corbin en el epílogo que escribió en 1964 para la edición francesa de la *Respuesta a Job* de Jung, «es esencial a la *theotés* revelarse y manifestarse mediante la pluralidad de sus teofanías, en formas teofánicas ilimitadas».[16] Y el lugar de esa manifestación plural es el mundo imaginal: es ahí donde pueden renacer los dioses y las diosas.

Pues bien, la obra de Henry Corbin encuentra su sentido en este contexto eranosiano: su estudio de la filosofía islámica se integra así en un proyecto de mediación o diálogo intercultural generalizado (en este sentido W.R. Corti hablaba de un «ecumenismo intelectual» y A. Ortiz-Osés ha hablado de «ecumenismo simbólico») que se realiza en una atmósfera de libertad y ausencia de

15. Id., p. 46.

16. Citado en J. Ries (Coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (1). Trotta, Madrid, 1995, p. 101.

imposiciones teóricas o doctrinales. «Aquí, afirma nuestro autor, cada cual descubría poco a poco los trasfondos de sí-mismo. Cualquier ortodoxia eclesiástica, académica o universitaria resulta totalmente ajena al círculo de Eranos. Este entrenamiento para ser franca e integralmente uno mismo se convierte en un hábito que ya no se pierde, aunque a veces puede resultar complicado».[17]

Desde la perspectiva filosófica el punto de engarce de H. Corbin con Eranos puede radicar en su inquietud existencialista y, más concretamente, en su actitud hermenéutica. En 1939, estando ya orientado hacia los estudios árabes (sus primeras publicaciones sobre Sohravardî son de 1933 y 1935), traduce al francés la obra de Heidegger «Was ist Metaphysik?». De Heidegger, con quien se entrevistó en 1934 y 1936, toma nuestro autor la noción de «hermenéutica» y el planteamiento de la problemática de la interpretación en el contexto de la teología protestante (de Dilthey a Schleiermacher y con la noción luterana de la «significatio pasiva» al fondo).[18] «Yo no quería ser, confiesa a este respecto nuestro autor, un historiador en el sentido corriente y ordinario del término, un sabio que hace el balance del pasado, pero que no se siente responsable de él ni tampoco del sentido que le confiere... Y es que para el historiador los hechos han pasado mientras que él, el historiador, no estaba allí... Por el contrario, el hermeneuta siempre tiene que estar ahí, ya que para él no hay nada pasado. Al hacer acto de presencia hace que se manifieste lo que se oculta bajo el fenómeno aparente... Este acto de presencia consiste en abrir al futuro el supuesto pasado sobrepasado».[19]

En este sentido la aportación de Corbin al Círculo va a consistir en profundizar, con la ayuda de esta «llave hermenéutica», adaptada ahora a una tarea no prevista por la analítica heideggeriana, en la filosofía islámica que se basa, precisamente, en la exégesis espiritual del Corán.

---

17. *Cahiers de L'Herne*, nº 39, p. 48.

18. «El fenómeno del sentido, que es fundamental en la metafísica de *Sein und Zeit*, es el vínculo entre el significante y el significado... Pues bien, este vínculo es el sujeto, y este sujeto es la *presencia*, presencia del modo de ser ante el modo de comprender. Presencia, *Da-Sein*... Pero ser-ahí es esencialmente hacer acto de presencia, acto de esta presencia por la cual y para la cual se desvela el sentido en el presente... La modalidad de esta presencia humana es la de ser reveladora, pero de tal modo que revelando el sentido es ella misma la que se revela, ella misma la que es revelada». *Cahiers de L'Herne*, o.c., p. 26.

19. Id., p. 27.

Conclusión

Ya hemos señalada más arriba la importancia que tiene la conciencia para Jung. Pues bien, el surgimiento de la conciencia implica una fase en la que se da una separación heroica entre la conciencia y el inconsciente, en la que el *yo* busca su autoafirmación por lo que se enfrenta al inconsciente, que hasta entonces lo había sustentado, como una obstáculo que impide su crecimiento, como un monstruo que amenaza con devorarlo y con el que ha de luchar a muerte. El mérito de Jung consiste precisamente en haber diagnosticado esa separación, sobre la que se levanta la cultura greco-cristiana y en particular la modernidad, como un momento quizás necesario, pero transitorio en el desarrollo de la psique (tanto individual como colectiva), que no es ni inicial ni final y que exige por tanto ser trascendido.[20]

Nuestra cultura occidental comparece así ambivalentemente caracterizada, por un lado, por el logro (positivo) de esa separación o emancipación y, por otro lado, por la detención o fijación (negativa) en la misma. Esta fijación o detención acarrea una costosa represión del factor inconsciente y una peligrosa inflación del factor consciente, en virtud de la cual el Yo, olvidando su procedencia, se erige como punto central de la psique, olvidando que en todo caso es el centro de esa pequeña isla que es el territorio controlado y administrado por la conciencia, pero rodeado por un profundo e ilimitado (*apeiron*: Anaximandro) océano. Ese «egocentrismo» provoca un bloqueo y un aislamiento que se expresa en el sentimiento de soledad, así como un «olvido» del Ser, como defendía Heidegger, por un lado, y del viejo lenguaje simbólico que sigue sustentando a nuestros lenguajes sígnico-burocráticos y científico-entitativos.[21]

De lo que se trataría en la actualidad es de aprovechar los intersticios y de abrir espacios de apertura y de comunicación, de liberar lo inconsciente no de un modo incontrolado, sino concediéndole de nuevo la palabra, y con ella todos los medios (viejos y nuevos) de comunicación, para que a su través se pueda

20. Toda esta temática fue desarrollada por E. Neumann (cfr. *Ursprungsgesichte des Bewustseins*. Kindler, München, 1974).

21. Cf. Al respecto E. Fromm, *El miedo a la libertad*. Paidós, Barcelona, 2006; y sobre todo *El lenguaje olvidado*. Librería Hachette, Buenos Aires, 1972.

expresar y canalizar su energía vital, su potencial simbólico-mítico. En este sentido cabe decir que Jung al ir hilando su lenguaje psicológico se ha limitado poner en práctica su propia teoría de la necesidad de un diálogo fructífero entre lo matriarcal-inconsciente (oriental) y lo patriarcal-racionalista (occidental).

Para Jung el gran problema de la psicología, y al mismo tiempo el gran reto de nuestra cultura, es el de la reintegración de los contrarios (masculino y femenino, *anima* y *animus*, cuerpo y espíritu, bien y mal) en el interior de la psique. La complejidad de la psique resulta ser un aliado decisivo en esta tarea psicológica que tiene también consecuencias para la ética. La propuesta de la ética clásica greco-cristiana, que consiste básicamente en la identificación del sujeto con el bien para excluir el mal, ya ha dado todos sus frutos, frutos que son ambiguos (pues la persecución en exclusiva del bien comporta el fenómeno complementario del chivo expiatorio sobre el que se carga todo aquello que no apunta en la dirección de la Cruzada bienhechora).

Ahora ya no nos basta, como corrobora justo después de la Segunda Guerra Mundial el judío E. Neumann con su libro *Psicología profunda y nueva ética*, la ética del bien.[22] Desde la psicología profunda se plantea que necesitamos un «nueva ética» que ha de ser una ética compleja, una ética del bien y el mal, una ética que integre el bien, sí, pero también el mal, que afronte no sólo las dimensiones luminosas de nuestra personalidad sino también su *sombra* oscura. Y para integrar el mal no sirven la represión ni la exclusión: hay que asimilarlo, elevarlo a la conciencia, asumirlo, reelaborarlo o reciclarlo conscientemente en la complejidad de la psique.

Pues bien, en la tercera parte vamos a acercarnos un poco más a esta problemática del mal y la negatividad que acabamos de presentar. Comenzaremos por estudiar la obra de R. Girard y su teoría de la violencia mimética, luego veremos cómo se ha planteado la problemática del mal en la tradición occidental y atenderemos también a la modernidad y a la noción de progreso.

22. Cfr. E. Neumann, «Hermenéutica del alma», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de Hermenéutica*. Universidad Deusto, Bilbao, 1997, así como la posterior traducción del libro en Alianza Editorial (2007).

III

LA ARTICULACIÓN DEL MAL

1

SATÁN O LA VIOLENCIA MIMÉTICA

1. El deseo mimético

R. Girard comenzó su labor investigadora en el campo de la crítica literaria. En su obra *Mentira romántica y verdad novelesca*[1] descubre la importancia que tiene dentro del universo de la novela el deseo mimético. Se trata de un deseo que no surge espontáneamente de un sujeto autónomo que se dirige directamente hacia un objeto. El deseo mimético tiene un carácter triangular: está mediado por el deseo de otro, es deseo de lo que otro desea y porque el otro lo desea. Ese otro es al mismo tiempo modelo y rival, ya que es precisamente su deseo lo que convierte en valioso al objeto. Un tal deseo mimético, que podemos ver en actuación ya en *Tristán e Isolda*, está también en el núcleo de la que suele ser considerada la primera novela moderna, *Don Quijote de la Mancha*. Don Alonso desea efectivamente lo que en su imaginación sería deseado por su mentor, el legendario caballero Amadís de Gaula, que le sirve de modelo. Es ese deseo mimético el que le hace ver a Dulcinea del Toboso en Aldonza Lorenzo, el yelmo de Mambrino en la vacía del barbero, los gigantes en los molinos de viento...

Pues bien, Girard va a distinguir dos tipos de relatos literarios que se distinguen por la relación que mantienen con el deseo mimético. El relato (y, correlativamente, también la actitud) que nuestro autor denomina «romántico» tendría como rasgo esencial el estar al servicio del mantenimiento de la ilusión de autonomía del sujeto deseante y pensante (ilusión que sería constitutiva, en su opinión, de la modernidad), por lo que silencia u ocul-

1. R. Girard, *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985.

ta la existencia del mediador en su intento de realzar la originalidad del protagonista. El relato que denomina «novelesco», por el contrario, es desenmascarador, revela el carácter mimético del deseo, dejando aparecer al mediador-rival. El genio novelesco, del que harían gala Cervantes, Stendhal, Dostoievski, Proust..., logra superar lenta y costosamente la mentira romántica para mostrar la verdad del deseo mimético (y sus correlatos, la envidia, la vanidad, el orgullo, la coquetería, le esnobismo...), haciendo que se extinga al ser reconocido como tal. Se alcanza así la experiencia del «temps retrouvé» (Proust), se nace a la humildad (Dostoievski), se reconoce la propia locura (Cervantes): «Todos los planes de la existencia se invierten, todos los efectos del deseo metafísico son sustituidos por efectos contrarios. La mentira es remplazada por la verdad, la angustia por el recuerdo, la agitación por el reposo, el odio por el amor, la humillación por la humildad, el deseo según el otro por el deseo según Uno Mismo, la trascendencia desviada por la trascendencia vertical».[2]

Al ser mirada desde la teoría del deseo mimético la modernidad sería la consecuencia de un debilitamiento del universo tradicional que acaba con el desmoronamiento de la trascendencia vertical que le servía de fundamento. «Dios ha muerto y el hombre debe ocupar su lugar».[3] El sujeto moderno despierta condenado a ser libre: ya no hay Dios, ni rey, ni Señor que desde fuera, desde arriba, desde la distancia, le indique lo que debe hacer, lo que ha de desear. Ha llegado a la mediación externa, en la que la distancia entre la esfera del mediador y la del sujeto es tal que esas dos esferas nunca entran en contacto. Las ilusiones de antaño son vistas ahora como supersticiones y el sujeto moderno se enorgullece de rechazarlas, pero en ese mismo momento está cayendo en otra ilusión más perturbadora: la ilusión de autonomía.

2. **Mimetismo y violencia**

Girard sigue tirando del hilo descubierto en el estudio de la literatura moderna y elabora una teoría general de la cultura que se va a centrar en la noción de mimetismo y en el papel

2. R. Girard, o.c., p. 265.
3. R. Girard, o.c., p. 56.

fundador que tiene la violencia sacrificial. A continuación haremos un breve recorrido por esta compleja teoría girardiana para desde ella volver a abordar la paradoja de la modernidad, la cual va a comparecer ahora como un caso particular de lo que en general le ocurre a toda cultura: que se levanta sobre la enfermedad que debería impedir su existencia.[4]

René Girard ha tenido la valentía de volver a meter a Satán, el llamado Príncipe de este mundo, en el núcleo de los estudios científicos de la sociedad y de la cultura. Al ser considerado con una actitud científica, Satán, que es el nombre hebreo que se corresponde con el griego Diablo, va a comparecer como «una especie de personificación» de un determinado aspecto de la fuerza que está en el origen del ser humano, de la sociedad y de la cultura: el deseo. Frente a los «demagogos de la modernidad» que proclaman la autonomía del individuo y de sus deseos, Girard pretende demostrar que el deseo tiene un carácter mimético: deseamos lo que el otro posee o lo que el otro desea. Ese carácter mimético es precisamente lo que hace que el deseo humano se diferencie del instinto, el cual se mantiene fijado a objetos y estímulos predeterminados, abriendo el territorio de la cultura, del lenguaje y, en definitiva, de la libertad. «Si nuestros deseos no fueran miméticos, estarían fijados para siempre en objetos predeterminados, constituirían una forma particular de instinto. Como vacas en un prado, los hombres no podrían cambiar de deseo nunca. Sin deseo mimético no puede haber humanidad».[5]

Dado que el ser humano es un ser cultural, no hay casi nada en su comportamiento que no sea aprendido, y el aprendizaje se basa en la imitación: en la repetición de lo que hace el otro. El mimetismo resulta ser indispensable como sustento del aprendizaje y de la cultura, pero es al mismo tiempo algo sumamente

4. Cfr. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2002, p. 235. También el proceso de hominización se levanta sobre una paradoja de este tipo: lo más característico del ser humano es algo que, visto desde la perspectiva estrictamente biológica, resulta ser un obstáculo: el nacimiento prematuro, la indefensión y el largo periodo de dependencia de los niños (cfr. R. Girard, *El misterio de nuestro mundo*. Sígueme, Salamanca, 1982, pp. 97 y ss. «Si lo descomponemos en elementos analizables, el proceso de hominización se revela constituido enteramente por fenómenos, cada uno de los cuales por sí sólo bastaría para hacerlo fracasar», p. 101).

5. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2002, p. 33.

peligroso, ya que genera rivalidad y conflicto al impulsar a apropiarse de lo que otro ha cogido. Este aspecto negativo del deseo mimético sería precisamente el que ha quedado personificado en la figura de Satán o el Diablo.

El objeto queda cargado con un prestigio adicional sólo por el hecho de haber sido elegido por otro. El otro tiende así, por el mero hecho de serlo, a convertirse en antagonista y el antagonismo tiende a extenderse indefinidamente generando una situación de guerra de todos contra todos. El caos pesa como una amenaza constante sobre la cultura, ya que ésta rompe con la regulación instintiva del comportamiento de los animales. Y lo que impide el desencadenamiento y la generalización de la violencia es el hecho de que la mímesis puede, por decirlo, así, elevarse a un segundo grado: cabe, efectivamente, olvidar mi rivalidad personal y elegir como rival al antagonista del otro. La pulsión violenta resulta ser transferible: si no se satisface directamente puede encontrar fácilmente una víctima de recambio.

Esta no fijación del deseo y de la violencia a un objeto determinado genera un proceso que tiende a retroalimentarse lo mismo que el anterior, por lo que puede llegar a ejercer el efecto contrario. Mientras que en un primer momento el contagio mimético generalizaba el conflicto, ahora va a establecerse la unanimidad por convergencia de todo el grupo contra un solo enemigo. Ese personaje que sin ningún motivo, o por cualquier motivo, se ha convertido en el foco que atrae las iras de todos comparece como el responsable de todos los males que afectan a la comunidad y tan pronto como alguien arroje sobre él la primera piedra, el proceso mimético se desencadenará de nuevo, generando una lluvia de piedras que acabará con su vida, restableciendo la tranquilidad en el grupo y dejando como testimonio una tumba con forma piramidal.

Girard pone mucho cuidado en observar que no se trata de un proceso que dependa de la voluntad de los miembros del grupo: «En las sociedades primitivas el proceso no accede a la conciencia más que bajo la forma de lo sagrado. Incluso entre nosotros es sobre todo inconsciente».[6] Esa fuerza que se desencadena y se impone arrolladoramente queda asociada a fuerzas de la

6. R. Girard, *Cuando empiezan a suceder estas cosas...* Encuentro, Madrid, 1996, p. 31.

naturaleza como tempestades, incendios, enfermedades, que actúan desde fuera imponiéndose sobre el ser humano y se le presentan bajo la categoría de lo sagrado. Una vez que el sacrificio ha operado su efecto catártico restableciendo la calma y el orden dentro del grupo, la víctima propiciatoria, sobre la que se habían transferido los rencores, las rivalidades, las envidias y los deseos de venganza, cambia súbitamente de valoración y se presenta como una instancia benefactora, divina, que salva del caos a la comunidad, que la funda y la sostiene.[7] De este modo cabría decir que la cultura, la institución, la sociedad, descansan sobre un acto de violencia colectiva contra una víctima inocente. La cultura, toda cultura, tiene en principio un carácter sacrificial, está basadas en la fascinación que ejerce la violencia, en lo que Girard denomina «la trascendencia de Satán».[8]

> Satán o el Diablo, es el que, sucesivamente, fomenta el desorden, el sembrador de escándalos, y el que en el paroxismo de las crisis por él provocadas, las resuelve de pronto expulsando al desorden. Satán expulsa a Satán por medio de las víctimas inocentes cuya condena siempre logra. Como señor que es del mecanismo victimario, lo es también de todas las culturas humanas que tienen como principio ese asesinato. En última instancia, es el Diablo, o, dicho con otras palabras, el mimetismo malo, el que está en el principio no ya de la cultura cainita sino de todas las culturas humanas.[9]

La violencia sacrificial, que en opinión de Girard «constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado»,[10] tiene pues una doble dimensión: es al mismo tiempo destructiva y creadora, siembra el caos y genera el orden. Ciertamente el orden generado por la violencia tiene un carácter precario, inestable, por lo que necesita ser periódicamente confirmado por el rito y el mito. El rito repite, bien que simbólicamente y, por tanto, de un modo atenuado, el acto fundador, conteniendo la ame-

---

7. El mecanismo victimario tendría la estructura de una adicción: el adicto a una determinada sustancia obtiene de ella una calma aparente, que consiste sólo en la eliminación temporal del síndrome de abstinencia que ella misma provoca.

8. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2002, p. 134.

9. Id., p. 121.

10. R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona, 1995, p. 38.

naza de la violencia generalizada y protegiendo de ella a las comunidades. El mito, por su parte, se encarga de mantener la memoria de ese origen presentando el uso de la violencia como legítimo y necesario, es decir, afirmando la culpabilidad de la víctima. Lo religioso, lejos de ser algo superfluo o añadido desde fuera, una especie de «parásito», comparece así durkheimianamente como el núcleo de todo sistema social y el fundamento de las instituciones, que sólo de un modo paulatino se van secularizando, funcionalizando y racionalizando.

El mundo es entonces el reino de Satán. El poder de Satán reside en que se mantiene oculto, en que nadie conoce su secreto: el mecanismo victimario genera una representación mítica que oculta su naturaleza y engaña a los participantes impidiéndoles tomar conciencia de que han asesinado a una víctima inocente. En el mito la víctima siempre es culpable. En virtud de la unanimidad y la cohesión social alcanzada la mentira queda sellada y consagrada como la verdad última.

Cabe pues decir, según el planteamiento de Girard, que el ser humano queda, por el hecho mismo de constituirse como humano, atrapado en el interior del círculo de la violencia, de la mentira, de la envidia, la venganza y el odio. El ser humano es incapaz de descubrir por sí mismo el secreto de Satán, ya que el mecanismo victimario se oculta tras las representaciones y significaciones míticas que genera. «O bien se desencadena el mecanismo victimario y su unanimidad elimina a todos los testigos lúcidos, o bien no se desencadena, y los testigos permanecen lúcidos, pero no tienen nada que revelar».[11] Estamos, pues, atrapados en esa trampa diabólica: vivimos, sin enterarnos, en un mundo estructurado por procesos miméticos y victimarios de los que nos beneficiamos. Somos cómplices sin saberlo. Cuando se topan con la víctima, todas las mitologías y las filosofías se lavan las manos, como hizo Pilatos. En este sentido, también las instituciones y los Estados, aun no siendo propiamente satánicos, serían de algún modo tributarios de Satán. De todas formas, afirma Girard, «no por ello pueden condenarse sin más, puesto que en un mundo en el que aún no se ha instaurado el Reino de Dios son indispensables para el mantenimiento del orden».[12]

11. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, o.c., p. 242.
12. Id., p. 134.

Sólo en la Biblia se inicia, según defiende Girard, la Revelación.[13] La Biblia abre un largo proceso de desacralización de la violencia en el que se va haciendo patente que la acusación lanzada por el mito era falsa y que la víctima era inocente. Contradiciendo la perspectiva mítica, la Biblia presenta a Abel, a José y a Job como víctimas que no habían hecho nada que justificara el trato que reciben. El Antiguo Testamento comienza así a desenmascarar la mentira de la violencia, la falsa trascendencia de Satán, prefigurando el definitivo triunfo de la Cruz que se consuma con la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo. La Pasión de Jesús es muy parecida a los sacrificios que presentan los mitos: hay confabulación de todos contra uno, hay violencia colectiva y hay epifanía religiosa. Jesús muere como un chivo expiatorio, habiendo sido abandonado por sus amigos y hasta por su propio Padre, y lo es efectivamente para aquellos que no creen en su inocencia: así Herodes y Pilatos, que estaban enemistados, se hacen amigos.[14]

Pero los Evangelios no relatan los hechos desde la perspectiva de los perseguidores, como hace el mito, sino desde la perspectiva del que padece la acusación falsa. Los Evangelios dicen la verdad: que Jesús era inocente. Ahora los que consideran a Jesús como Hijo de Dios no son los integrantes de la multitud unánime que le acaba de condenar, sino una minoría disidente que no hace de él su chivo expiatorio. Lo decisivo aquí es la ruptura de la unanimidad, la liberación del influjo hipnótico que ejerce la masa. El proceso de revelación de la verdad iniciado en el Antiguo Testamento sólo puede completarse si el propio Dios asume, por amor a la humanidad, el papel de víctima: «A las divinidades míticas se opone un Dios que, en lugar de surgir del malentendido respecto a la víctima, asume voluntariamente el

13. El uso de la terminología religiosa por parte de Girard no es meramente casual ni tiene un carácter ilustrativo. Como él mismo declara, es un católico practicante. Aunque su madre era católica, el joven Girard no compartía sus creencias: «Decir que mi juventud fue cristiana, incluso moderadamente, sería una exageración» (R. Girard, *Cuando empiezan a suceder estas cosas...*, o.c., p. 150). Pero en el transcurso de su investigación sobre la literatura moderna, en la que expone como los grandes novelistas logran descubrir el carácter triangular del deseo, sufrió una drástica conversión religiosa.

14. Lc 22, 12.

papel de víctima única y hace posible por primera vez la plena revelación de un mecanismo victimario».[15]

Ahora no son los seres humanos los que ofrecen sacrificios a los dioses sino Dios el que se ofrece por los seres humanos, para hacer patente su inocencia, y al mismo tiempo la de todas las víctimas del mismo tipo, revelando la falsedad de la acusación. De este modo el Acusador (Satán) es sacado a la luz y comparece como mentiroso. La organización pagana del mundo basada en la violencia del mecanismo victimario comienza ahora a desmoronarse. En esto consiste el *triunfo de la Cruz*, triunfo que no ha de entenderse, obviamente, en sentido militar, pues resulta de la renuncia a la violencia, no de su ejercicio, pero que tendría en común con la celebración militar el hecho de que tras la victoria hay una exhibición pública del enemigo derrotado.

Girard, siguiendo la doctrina de la salvación de los padres griegos, especialmente Orígenes, doctrina que por cierto apenas ha tenido recepción en el cristianismo occidental, compara la Cruz con una trampa o anzuelo. Si Satán se apoderó de la humanidad con un ardid que provocó la expulsión de Adán y Eva del Paraíso, Dios se va a servir de otro ardid para liberarla de esa esclavitud.[16] El precio a pagar para consumar ese rescate consiste en asumir la humanidad, encarnarse en Jesús para morir en la Cruz. Ofreciendo a su Hijo como víctima que acepta voluntariamente ser sacrificada Dios estaría tendiendo una trampa a Satán: Cristo serviría de cebo para que Satán muerda el anzuelo lanzado por el Dios-Pescador. En este sentido afirma Girard:

> Los Padres griegos tenían razón al decir que, en la Cruz, Satán es el mistificador cogido en la trampa de su propia mistificación. El mecanismo victimario era cosa suya, le pertenecía, era el instrumento de esa autoexpulsión que pone el mundo a sus pies. Con la

15. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*. Anagrama, Barcelona, 2002, p. 172.

16. Hay una cierta ambigüedad en el papel que juega Dios en este punto. Girard reconoce, efectivamente, que de algún modo Yahvé contemporiza con Satán, permitiendo que perpetúe su reino durante la mayor parte de la historia humana. «La misión de Jesús, enviado de Dios señala el principio del fin de esa contemporización». R. Girard, o.c., p. 67. Ver también pp. 166-167. Pero Girard no le concede mayor importancia a esa ambigüedad, cosa que sí hace, como veremos más abajo, el psicólogo C.G. Jung.

Cruz ese mecanismo se escapa de una vez por todas a su control, y el mundo cambia de rostro.[17]

Satán ha picado el anzuelo y ha desencadenado el proceso de su propia destrucción. El Acusador va ser sustituido por el Paráclito, el Defensor de las víctimas. El ideal de un mundo sin violencia comienza a abrirse paso: el Reino de Dios está cerca. Ahora la verdad queda a disposición de los seres humanos y en la medida que se va extendiendo, retrocede el poder de Satán. Se inicia, pues, una nueva era en la que lentamente, y con oscilaciones, vaivenes y retrocesos aparentes, los mecanismos victimarios van siendo descubiertos, denunciados y suprimidos. La abolición de la esclavitud, la toma de conciencia de las situaciones de opresión, la denuncia de las discriminaciones e injusticias y, en general, la preocupación por las víctimas son cuestiones que, según defiende Girard, se derivan del cristianismo.

3. **Modernidad y violencia**

Pues bien, en opinión de Girard la modernidad se levanta precisamente sobre ese proceso de revelación del mecanismo victimario iniciado por el cristianismo. La modernidad, entendida ahora en un sentido muy amplio como esa fase de la historia occidental que se inicia con el humanismo renacentista promotor de una lectura nueva de la Biblia, se caracteriza por su extrema ambivalencia. Es, por un lado, la época del espíritu crítico y de la actitud científica que, según apunta nuestro autor, se derivan de la denuncia de la violencia sacrificial que lleva a cabo el texto evangélico. Invirtiendo la tesis oficial que suele figurar en

17. R. Girard, o.c., p. 195. Girard prefiere esta teoría de la salvación frente a la medieval, representada por San Anselmo en su tratado *Cur Deus homo?* (¿Por qué se hizo hombre Dios?) según la cual el sacrificio de Cristo no iba dirigido a Satán sino a Dios, para dar una satisfacción (expiación) por la continua ofensa infligida por los hombres. Dada la crítica por parte de Girard a la comprensión sacrificial del cristianismo resulta comprensible que rechace esta versión del castigo o «satisfacción vicaria», pero no que ignore la propuesta de Abelardo según la cual la Encarnación no iría dirigida ni a Dios ni al Diablo, sino al ser humano: «para demostrar el amor de Dios, despertar una respuesta de amor y así recuperar al hombre para Dios». J. Campbell, *Las máscaras de Dios*. Alianza, Madrid, 1992, Vol. IV, p. 40.

los manuales según la cual sería el desarrollo de la ciencia lo que hace que cese la persecución de las brujas, Girard defiende que «la ciencia se ha impuesto a los hombres porque, por razones morales, religiosas, se ha cesado de perseguir a las brujas».[18] La desacralización de la naturaleza y de la sociedad acarrea una toma de conciencia respecto al fenómeno de la violencia y en virtud de esa nueva conciencia que se está desarrollando los mecanismos victimarios se van debilitando, se tornan menos eficaces y cada vez resulta más difícil su renovación.

Ahora bien, la contrapartida de este debilitamiento de los mecanismos victimarios, que constituye el otro lado de la modernidad en virtud del cual hablamos de su ambivalencia, consiste en que el sujeto, al desprenderse de los férreos vínculos que le mantenían unido al cuerpo social sacralizado, tiende a caer en la ilusión del individualismo, a creerse y quererse autónomo a toda costa, original. En esto consiste lo que Girard llama la «mentira romántica». Rechaza la trascendencia vertical y cree que con ello se está librando de la necesidad de trascendencia.

Pero Girard defiende que la necesidad de trascendencia está arraigada en el ser humano de un modo tan profundo como la necesidad de imitación: es constitutiva de su ser. No basta por ello con rechazarla para suprimirla. La trascendencia que pierde su eficacia vertical se desvía hacia la horizontal, hacia lo humano. «A medida que el cielo se despuebla, lo sagrado refluye sobre la tierra».[19] Ahora «los hombres se convierten en dioses los unos para los otros»[20] y la mediación externa se convierte en mediación «interna». Florecen así lo que Stendhal llamó «sentimientos modernos»: la envidia, los celos y el odio impotente. La imitación de Cristo se convierte en imitación del prójimo. «Los hombres que no pueden contemplar la libertad están expuestos a la angustia. Buscan un punto de apoyo en el

18. R. Girard, *Cuando empiezan a suceder estas cosas...* Encuentro, Madrid, 1996, p. 67. «Aun cuando la institución cristiana fuera en algunos lugares el instrumento o el instigador de las cazas de brujas, el cristianismo es su verdadero destructor, pues hace ver a los hombres lo arbitrario de su desbocamiento persecutor que desemboca en la violencia». R. Girard, *Cuando empiezan a suceder estas cosas...* Encuentro, Madrid, 1996, p. 17.

19. R. Girard. *Mentira romántica y verdad novelesca*. Anagrama, Barcelona, 1985, p. 61.

20. Id., p. 53.

cual fijar sus miradas... Los hombres desean según el otro para escapar al sentimiento de lo particular; eligen unos dioses de recambio porque no pueden renunciar al infinito».[21]

Tal sería según Girard la paradoja constitutiva de la modernidad: la liberación del deseo respecto al marco absoluto que lo encuadraba y definía en la visión tradicional del mundo genera una ilusión de autonomía y una pretensión de originalidad que oculta el hecho de que dicho deseo continúa siendo mimético, por lo que se convierte en el obstáculo que impide el auténtico deseo según uno mismo.[22] «El individuo moderno es eso que queda de la persona cuando las ideologías románticas han 'pasado por allí, es una idolatría de la autosuficiencia forzosamente engañosa, un voluntarismo antimimético que provoca, inmediatamente después, una repetición del mimetismo».[23] La ilusión de autonomía (la «mentira romántica») genera una arrogancia y un individualismo que son los principales obstáculos para alcanzar una auténtica autonomía (la «verdad novelesca»). Así pues, no se ha extinguido el carácter mimético del deseo: sigue actuando tras la ilusión de autonomía y tras la arrogancia prometeica del sujeto moderno. Satán ha caído como el relámpago, su argucia ha sido desenmascarada, ha perdido el poder de expulsarse a sí mismo restableciendo el orden, pero, «como sus días están contados, Satán los aprovecha al máximo y muy literalmente, se desencadena».[24]

Conclusión: sobre la ambigüedad

Pues bien, para acabar vamos a hacer una breve valoración de la teoría de Girard. Su interpretación antropológica del Evangelio resulta muy valiosa para potenciar la autocomprensión crítica del mundo cristiano así como para valorar la novedad y la importancia que tiene la aportación que el cristianismo ha hecho a la cultura occidental y en definitiva al mundo actual. Si se tiene en cuenta esta intención apologética, podría resultar admisible la drástica contraposición que se establece entre lo cristiano, asimi-

21. Id., p. 63.
22. Cfr. Id., p. 265.
23. R. Girard, *Cuando empiezan a suceder estas cosas...* Encuentro, Madrid, 1996, p. 38.
24. R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, o.c., p. 239.

lado a la verdad, y lo pagano, asimilado a la mentira. Habría que entender dicha contraposición como una especie de modelo heurístico (muy cerrado y no demasiado caritativo, por otro lado) para resaltar por contraste los valores del cristianismo y reivindicarlo frente a las numerosas críticas de aquellos intelectuales que, según afirma Girard, consideran que el requisito para ser modernos consiste en lanzar una «coz ritual» contra la religión.

Ahora bien, si en vez de tomar dicha contraposición como un modelo se pretende hacerla pasar por la realidad misma se corre el peligro de recaer en el viejo exclusivismo («Extra Ecclesiam nulla salus»), ya criticado por el Concilio Vaticano II bajo inspiración de K. Rahner, y en un integrismo defensor del orden, especialmente si viene impuesto desde arriba por la autoridad y el dogma. Pues aun cuando fuera verdad (revelada) que sólo el cristianismo logra triunfar sobre Satán, dicha verdad no tendría ningún sentido, al menos para los no cristianos, a los que no podría aportar nada salvo la exclusión. No habría ninguna posibilidad de diálogo o comunicación entre el creyente y el no creyente (salvo conversión repentina), ni ninguna posición intermedia entre ambos.

Por lo demás, también puede resultar heurístico un modelo que en lugar de contraponer lo pagano y lo cristiano ponga de relieve sus mutuas implicaciones. A favor de este segundo modelo podríamos citar, en primer lugar, al propio Jesús de Nazaret, que supo reconocer el amor allá donde se encontrara, y no como patrimonio de nadie. También Justino, el filósofo pagano convertido y santificado, defendía la existencia de una revelación natural, cosa que le permite afirmar que «todo cuanto ha sido bien dicho hasta hoy nos pertenece» y que «Sócrates y Heráclito... y todos aquellos que han vivido conforme al *logos*, así como aquellos que lo siguen hoy en día, son cristianos».[25] Entre los humanistas del Renacimiento el proyecto de síntesis integradora de paganismo y cristianismo no provocaba ningún asombro: así Erasmo no tenía problema para hablar de San Sócrates, añadiéndolo a la letanía, y Marsilio Ficino creyó ver en el *Poimandrés* que estaba traduciendo los restos de una revelación primigenia, de una *prisca theologia* proveniente del dios egipcio Thot,

25. B. Parain (Dir.), *Historia de la filosofía*. Siglo XXI, México, 1977, Vol. II, pp. 143 y 149.

de la que serían deudores tanto la sabiduría griega (Platón) como la judeo-cristiana (Moisés).[26]

Este segundo modelo, al que podríamos llamar «inclusivista», se basa en el reconocimiento y la aceptación de la ambigüedad que late en el fondo de todo fenómeno cultural, incluyendo la propia religión judeo-cristiana, la cual, según recientes investigaciones, se recorta contra un fondo pagano (cananeo) que lejos de ser negado o superado, como se ha pretendido clásicamente, habría quedado integrada en su interior, siendo reinterpretada desde la perspectiva monoteísta.[27] En la vida y figura de Jesús de Nazareth, centrada en la exaltación del amor, podría verse, en este sentido, una recuperación y relanzamiento de la vieja Sabiduría (matriarcal), olvidada por el patriarcalismo del Antiguo Testamento.[28] Yahvé habría olvidado, según afirma Jung, su coexistencia con la Sabiduría y, movido por el perfeccionismo, establece una alianza con Israel que semeja a un contrato jurídicamente concebido, pero sin ninguna connotación afectiva. Por ello, cuando Satán, usando por cierto la misma estrategia que utilizó con Eva en el Paraíso, le inyecta la duda, pierde

26. Dicho texto no provenía, como se demostró posteriormente, de la antigüedad egipcia, como creyó Ficino, sino de los primeros siglos de nuestra era y tenían una inspiración gnóstica. Las semejanzas con los planteamientos filosóficos y cristianos no eran pues prefiguraciones sino el resultado de su influencia, pero lo que queremos resaltar es la actitud ante el paganismo adoptada por los humanistas (cfr F. A Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*. Ariel, Barcelona, 1994).

27. A este propósito asegura Loretz: «Aunque la Biblia se presenta a sí misma como la superación de lo cananeo que debe llevarse a cabo a partir del Sinaí de manera autónoma, los textos ugaríticos muestran, en cambio, de manera inequívoca que la reconstrucción judía de la historia de Israel se ha de entender cada vez más como una interpretación monoteísta de la herencia cultural cananea»; cfr. Loretz, *Ugarit und die Bibel*, p. 28; también pp. 230 ss., 243 ss.; Lemche, *Canaanites and Their Land*, pp. 13-24. G. del Olmo Lete, «Orígenes cananeos de la religión del Antiguo Israel», *Revista Ilu*, 0 (1995), p. 179 (http://revistas.sim.ucm.es:2004/ccr/11354712/articulos/ILUR9595110173A.PDF).

28. En la Capilla Sixtina Yahvé aparece en el momento de la creación abrazando a una figura femenina, que podría ser precisamente la Sabiduría que en los *Proverbios* afirma: «Cuando asentaba los cimientos de la tierra, con él estaba yo suponiendo todas las cosas, y eran mis diarios placeres el holgarme continuamente en su presencia» (8, 30). Jung señala a este respecto que «a pesar de todo el reconocimiento y exaltación en el Nuevo Testamento del principio femenino, éste no ha podido hacerse valer contra el dominio patriarcal». C.G. Jung, *Respuesta a Job*. F.C.E., México, 1973, p. 51.

rápidamente la seguridad con respecto a la fidelidad de Job y consiente en someterle a una prueba cruel e injusta.[29] Manteniéndose fiel y conservando su dignidad hasta el final, Job demuestra tener mayor altura moral y ser más humano que Yahvé: descubre su lado oscuro, su doble naturaleza.[30] En este encuentro, y gracias a Job, Yahvé toma conciencia de su inconsciencia e injusticia y decide humanizarse, es decir, encarnarse, nacer de una mujer, humana y virgen que encarna a la Sabiduría, y morir en la cruz clamando «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». «Aquí —afirma Jung— la divinidad alcanza su esencia humana, es decir, en el momento en el que Dios tiene la vivencia del hombre mortal y experimenta aquello mismo que él hizo sufrir a su fiel Job. Estas palabras de Cristo son una respuesta a Job».[31]

La ambigüedad así asumida comporta ciertamente un debilitamiento de la verdad, presuntamente absoluta, del cristianismo, que pierde sus nítidos contornos; pero con ellos se difumina también un cierto componente sacrificial que ha sobrevivido en el cristianismo hasta nuestros días (pues la afirmación de la verdad absoluta sólo puede serlo a costas de la mentira, del mito y de Satán, que seguirían haciendo el papel de chivo expiatorio). Ese debilitamiento de la verdad puede generar cierta angustia en tanto que representa una pérdida de seguridad y una amenaza de hundimiento en el oscuro mar del nihilismo y el relativismo. Dicho peligro puede ser conjurado, empero, si ese debilitamiento de la verdad va acompañado de un proceso de reafirmación del sentido (antropológico) a través de la apertura y la búsqueda de interpretaciones que se sepan tales y que se puedan contrastar en el interior de un diálogo que ofrece como criterio el consentimiento de los implicados.[32]

---

29. «Si es verdad que Yahvé se fía totalmente de Job, nada sería más lógico que tomarle bajo su protección, desenmascarar al maligno difamador y hacerle pagar con creces su difamación del fiel siervo de Dios. Pero Yahvé no piensa en esto ni aun después de haber quedado demostrada la inocencia de Job. No se nos dice que Yahvé reprenda o desapruebe a Satanás. Por ello no podemos dudar de la connivencia de Yahvé con él. Su presteza para entregar a Job al ataque criminal de Satán demuestra que Yahvé duda de Job porque proyecta sobre él, usándole de "chivo expiatorio", su propia tendencia a la infidelidad». C.G. Jung, *Respuesta a Job*, o.c., p. 40.

30. C.G. Jung, *Respuesta a Job*, o.c., p. 35.

31. Id., p. 61.

32. Al respecto cfr. R. Girard y G. Vattimo, *Verdad o fe débil. Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós, Barcelona, 2011.

2

SOBRE EL MAL Y LO NEGATIVO

Introducción

La filosofía occidental surge en el intento de pensar el ser de lo real y, pese a que en sus inicios ese tiene un carácter trágico, pronto queda tan deslumbrada por la contemplación del bien (y sus correlatos, la unidad, la belleza y la verdad) que pasa por alto y soslaya la cuestión del mal. Desde entonces las corrientes predominantes en la historia de la filosofía se han esforzado por pensar el bien y han desarrollado un tipo de pensamiento capaz de hacerlo apoyándose en el principio de no contradicción y en la coherencia sistemática. Una vez instalada la filosofía en un tal pensamiento del bien, el mal comparece precisamente como lo impensable, por lo que va a quedar apartado, excluido y olvidado en la oscuridad impenetrable del abismo y del no-ser. De este modo la filosofía se entrega a la celebración teórica del bien, sin darse cuenta de que esa celebración instaura el sacrifico del mal. El sacrificio (teórico) del mal se convierte así en una especie de rito de iniciación para acceder a la filosofía (oficial), la cual se desmarca a su vez de otros tipos de pensamiento que no realizan ese sacrificio, por lo que no son reconocidos como propiamente «filosóficos». Pero en la actualidad, en el contexto de la posmodernidad, son éstos últimos, precisamente, los que resultan más relevantes para la filosofía, pues plantean una tarea, la de asumir el mal, que no se puede eludir si se pretende proseguir esa aventura que es la búsqueda de una comprensión del sentido y sinsentido de la propia existencia, así como, más en general del ser humano y, como quería Max Scheler, del lugar que ocupa en el cosmos. Haremos, pues, un recorrido por la historia de la filo-

sofía atendiendo a esta cuestión, pero antes de abordar la problemática filosófica que se plantea en torno al tema del mal vamos a hacer una consideración sobre el modo en que esa problemática se plantea ya en el interior de las tradiciones mitológicas griega y judeocristiana.

1. **Mitologías del mal**

1.1. *La tradición bíblica*

Tras haber creado el mundo a partir de la nada y poner en él al ser humano, creado «a su imagen y semejanza», Dios se detiene al final del sexto día a contemplar su obra y se siente satisfecho, pues le parece que todo estaba bien: «Y vio Dios todas las cosas que había hecho; y eran en gran medida buenas».[1] La tradición bíblica ofrece en este sentido una visión básicamente optimista: tanto el Creador como su creación son buenos en el fondo, por lo que se puede, y se debe, confiar en ellos. Partiendo de esta bondad incuestionada el relato apenas se demora en el encomio de la bondad y belleza de ese universo recién creado ni en la presentación del transcurrir de la vida humana en su plenitud de sentido. Tras el reposo del séptimo día el relato inicia sin más preámbulos la complicada tarea de dar cuenta del surgimiento del mal, que en cuanto tal no habría sido directamente creado por Dios. Así, tan pronto como quedó instalado en el Paraíso con la finalidad de cuidarlo y disfrutarlo, el ser humano recibió un precepto: «Puedes comer del fruto de todos los árboles del Paraíso, más del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal no comerás, porque el día que de él comieres, morirás».[2]

Aparece así, dentro aún de la propia condición paradisíaca, el primer límite de la existencia humana. Ahora bien, ese límite no tiene un carácter absoluto o insuperable, ya que es formulado al modo de una prohibición, con lo cual resulta que el establecimiento de ese límite coincide con el establecimiento o reconocimiento de la libertad del ser humano. Se inicia de este

1. Gen 1, 31.
2. Gen 2, 17.

modo lo que Safranski ha llamado «el drama de la libertad».[3] Safranski reconoce que esa prohibición encierra «una contradicción pragmática consigo misma»,[4] pues contiene una paradoja que tiene, podríamos añadir, algo de «diabólico». Se podría comparar a un mandato irrealizable que ordenara no tener en cuenta ese mandato, pues la propia prohibición de acceder al conocimiento del bien y del mal hace que el ser humano sepa que es malo comer del árbol del conocimiento, con lo cual ya habría accedido a ese conocimiento. Más que una prohibición parece una especie de trampa contra el ser humano. O es que Dios no se da cuenta de lo que está provocando, siendo entonces un insensato. Aparece de este modo una inquietante ambivalencia del propio Dios.

En virtud de ese «no» emitido por Dios, el ser humano queda enfrentado a un reto que ya no va a poder evitar: queda paradójicamente obligado a la libertad, como ha puesto de relieve incansablemente J.P. Sartre.[5] Está obligado a decidir, a tomar una elección en la que se juega lo que va a ser. Ello implica a su vez que su existencia no está determinada de antemano, cerrada o fijada, sino abierta, inacabada y, por ello, amenazada por el fracaso.

De todas formas, y pese a que la prohibición de Dios ya pone al ser humano en un brete, en el reto de la libertad, fue precisa, según el relato, la intervención de la serpiente para que comiera efectivamente del árbol prohibido, negando así la negación divina. Es en efecto la astuta serpiente la que incita a Eva a comer del árbol prohibido, inyectándole el veneno de la duda respecto a las intenciones de Dios. Le insinúa en este sentido que en realidad les estaba mintiendo al decir que el fruto prohibido acarrea la muerte, pues lo que ocurre más bien es que les haría a ser como dioses. La serpiente quiebra así la confianza primigenia de Eva, su ingenua tranquilidad, y logra que se asuste ante la

3. R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*. Tusquets, Barcelona, 2002.

4. R. Safranski, o.c., p. 22.

5. «Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace.» J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa, Barcelona, 1999, p. 78.

posibilidad de que Dios les hubiera estado engañando. Atrapada por la angustia, Eva se deja llevar por el miedo viendo en el fruto prohibido no un veneno, sino la medicina: el medio para librarse del miedo haciéndose (inmortal) como Dios.[6] Se consuma así la irrupción del mal en el mundo, de la que en esta versión se hace responsable a la incitación de la serpiente y a la debilidad o *infirmitas* que demuestran tanto Eva como Adán al hacer un uso inadecuado de la libertad que Dios les había otorgado. En esta versión el propio Dios queda, empero, libre de la menor sospecha de estar implicado en el asunto.

Ahora bien, aquí se plantean algunas cuestiones: ¿quién es esta serpiente? ¿De dónde ha salido? ¿Qué es lo que pretende? Para intentar arrojar algo de luz sobre estas cuestiones vamos a hacer un paréntesis. El especialista en mitologías comparadas J. Campbell defiende que la mayoría de los temas y motivos que aparecen en la Biblia no aparecen en ella por primera vez, sino que tienen una historia anterior. En concreto, el tema del Edén no pertenecería propiamente a una mitología del desierto como la judía, sino que provendría de la primitiva mitología matriarcal común a los pueblos plantadores, si bien en la Biblia se le ha dado a todo el relato un giro de 180 grados, se ha producido una inversión y se reinterpreta la problemática desde una perspectiva patriarcal. «Quien esté familiarizado con las mitologías de la diosa de los mundos primitivo, antiguo y oriental reconocerá equivalentes en todas las páginas de la Biblia, aunque transformados para proporcionar razonamientos contrarios de las antiguas creencias. Por ejemplo, en el episodio de Eva y el árbol, no se dice nada que indique que la serpiente que se le apareció y le habló era una deidad por derecho propio, que había sido adorada en Levante por lo menos durante los siete mil años anteriores a la composición del libro del Génesis».[7] Durante todo este tiempo la serpiente, caracterizada por su maravillosa capacidad de renovarse abandonando la piel vieja y desgastada para generar una nueva, simboliza la misteriosa fuerza del renacimiento y de la regeneración de la naturaleza, que se proyecta tanto en el sim-

6. Cfr. E. Drewermann, *Structuren des Bösen.Die jahwistishe Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*. Paderborn, München, 1984, así como *Psicoanálisis y teología moral*. Desclée, Bilbao, 1996.

7. J. Campbell, *Las máscaras de Dios*. Vol. III, Alianza, Madrid, 1991, p. 25.

bolismo de la luna, con su movimiento creciente y menguante, como en la fuerza generadora de la mujer (recuérdese que la intervención del semen en la fecundación del óvulo no es algo evidente, sino algo que se irá descubriendo en el transcurso del surgimiento de la conciencia). Campbell ofrece numerosos ejemplos pertenecientes a diferentes culturas de este sistema mítico del Oriente Próximo en los que la historia, con su árbol, su serpiente y dos o más personajes a su alrededor, transcurre sin ningún síntoma de miedo, de peligro ni de ira divina. «No hay (en todos esos ejemplos) tema de culpa unido al jardín. La dádiva del conocimiento de la vida está allí, en el santuario del mundo, para ser cogida. Y es otorgada de buena gana a cualquier mortal, hombre o mujer, que llegue con el deseo y la disposición adecuados para recibirla».[8]

Pero volvamos tras este paréntesis al propio relato del Génesis, que no nos da más explicaciones sobre la serpiente, por lo que para hacerse una idea sobre ella es preciso ir atando cabos con alusiones posteriores. Así sabemos que algo tiene que ver con la envidia: «Por la envidia de la serpiente entró la muerte en el mundo».[9] Sabemos también que antes de presentarse en forma de serpiente había sido en realidad un ángel creado por Dios, pero que por orgullo quiso ponerse por encima de su creador, siendo arrojada al infierno con la tercera parte de los ángeles que quisieron seguirle. Esta versión se va consolidando lentamente hasta configurar ya en la Edad Media la imagen personificada del Diablo.

En la historia de Job, por otro lado, Satán juega ya un papel importante. Cuenta el libro de que un día se presentaron ante Dios sus hijos, entre los que se encontraba Satán, que venía de recorrer la tierra. No parece extrañarle a Dios esa presencia, pues se limita a dirigirse a Satán para alabar a Job, un hombre feliz, que tenía una vida próspera cuidando de su familia y era profundamente bueno: «un varón sencillo y recto, temeroso de Dios y apartado del mal». Charlando con Dios en un ambiente más bien relajado, como de camaradería, Satán se ríe de la presunta bon-

8. Id., p. 30.

9. «Dios creó al hombre para que fuera incorruptible y lo hizo a imagen de su propia naturaleza, pero por la envidia del demonio entró la muerte en el mundo, y los que pertenecen a él tienen que padecerla». Sabiduría, 2, 23-24.

dad de Job y, siguiendo la misma estrategia que tan buenos resultados le dio con Eva en el Paraíso, inyecta en Dios la duda respecto a su honrado siervo, insinuando que su amor no es gratuito, sino que se reduce a lo que hoy llamaríamos un intercambio mercantil ventajoso. Job ama a Dios porque le resulta rentable el buen trato que recibe a cambio, mas, apunta Satán, «extiende un poquito tu mano y toca sus bienes y verás cómo te maldice en tu cara».[10] Pues bien, parece que el veneno de la duda hace mella en Dios, que se va a aliar con Satán consintiendo que ponga a prueba a Job. Sin tener nada que ver, el pobre Job va a ser víctima de este juego macabro en el que su Señor se ha dejado involucrar. Mas de este modo el bueno de Job logra asumir la oscura implicación de su Dios con el mal sin maldecirle y conservando su dignidad: «La imagen del mal inexplicable y del Dios insondable se confunden entre sí. Dios deja de ser fundamento y se convierte en abismo».[11] A este Dios abismal, que incluye tanto las fuerzas claras como las oscuras, parece estar refiriéndose Job cuando afirma: «Si hemos recibido de Dios el Bien, ¿por qué no habríamos de aceptar también el mal?».[12] En este caso el ser humano demuestra ser mucho más maduro y sensato que Dios. Job ha quedado por encima de Jahvé. Pero, como señala Jung, Jahvé acabará dándose cuenta y se hará cargo de lo que ha hecho, o permitido hacer cuando menos, con Job. Y llega a la conclusión de que ha de «humanizarse»: toma la decisión de encarnarse, asumiendo la condición humana, en su Hijo.[13]

Esta historia parece reforzar la impresión de que cabe hablar de una cierta ambivalencia de Dios, a la que hemos aludido antes en relación a la prohibición del Paraíso y que es posible detectar también en relación al asesinato de Caín. Caín mató a su hermano movido por la rabia y la envidia que suscita en él el hecho de que Dios acepte de buen grado las ofrendas de Abel y rechace, por el contrario, las suyas. Pero, ¿a qué se debe ese rechazo? El relato no alega ninguna causa que lo justifique. Parece más bien una arbitrariedad o capricho divino que un acto de justicia.

10. Job 2, 5.

11. R. Safranski, o.c., p. 252.

12. *Job*, 2, 10.

13. Cfr. C.G. Jung, *Respuesta a Job*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Basten estas consideraciones sobre la aparición de la cuestión del mal en la tradición bíblica, por el momento, y recordemos brevemente cómo se nos presenta en la mitología griega.

1.2. *La mitología griega*

La cuestión del mal no ocupa en la mitología griega un lugar tan relevante como el que ocupa en la Biblia. En aquélla no encontramos una situación paradisíaca que se quiebra repentinamente. El mal está presente ya desde el inicio en el abismo de horror, caos y violencia del que proviene el cosmos y el mundo humano. El inicio está marcado por la guerra a muerte entre los dioses, por el incesto, por la venganza, por una violencia que se cierra en una espiral sólo interrumpida por la decisión magnánima de Zeus tras su victoria, que decide reconocer a sus enemigos llevando a cabo un reparto de poderes entre ellos (del que sintomáticamente quedó excluida Demeter). En esta visión mitológica la humanidad surge directamente de la Tierra (Gea) y, tras sufrir varias extinciones que parecían augurar un fracaso definitivo, será la intervención de Prometeo la que logra consolidar su presencia en el mundo. Prometeo, que proviene de los titanes contra los que había luchado Zeus, no acaba de reconciliarse con éste ni acepta someterse a él. Su rebeldía le lleva a engañar astutamente a Zeus a la hora de ofrecerle el sacrificio, dándole sólo los huesos envueltos en la piel para quedarse con la carne, y a erigirse como defensor de los humanos, que habían quedado en la penuria por la imprevisión de Epimeteo a la hora de repartir las facultades y atributos entre las diversas especies. Prometeo se atreve a robar el fuego de Hefesto, que sólo existía en el Olimpo, y se lo entrega a los humanos, con lo que inicia el desarrollo de la conciencia y de la civilización.[14]

Según otra versión, los seres humanos tenían una existencia indigna, vivían ocultos y acurrucados en la oscuridad de las cavernas, pues estaban paralizados por el miedo que les provocaba el conocimiento de la fecha de su muerte. Gracias a Prometeo, que les hizo olvidar la hora de su muerte, y su impotencia

14. Platón, *Protágoras*, 320d-321d.

ante ella, los humanos comenzaron a organizarse y se pusieron manos a la obra, se empeñaron en trabajar y comenzaron a vivir como si no tuvieran que morir. La supervivencia de la humanidad queda así vinculada al proceso civilizador (utilización del fuego para cocinar-transformar la naturaleza y capacidad de trabajo y de organización para controlar los procesos naturales) propiciado por la rebelión de Prometeo. Prometeo aporta, pues, grandes beneficios al ser humano, pero con ellos recae también sobre la humanidad el resquemor que le ha quedado a Zeus por sus engaños.

Movido por ese resquemor Zeus decide castigar a los humanos. Con ese fin ordena a Hefesto que modele con arcilla una mujer, llamada Pandora, y dispone que sea adornada con los regalos de todas las diosas. Una vez que ha alcanzado todo su esplendor, Zeus la envía como regalo a Epimeteo quien, haciendo caso omiso de la advertencia de su hermano de no aceptar los regalos de Zeus, se enamora inmediatamente de ella. Pandora descubre la caja-ánfora en la que Prometeo había conseguido encerrar todos los males (la vejez, la fatiga, la enfermedad, etc.) junto con la esperanza y, movida por la curiosidad, y por la tontera, la abre. Esa acción inconsciente permite que los males se escapen de su encierro extendiéndose por el mundo: a partir de ese momento será necesario el trabajo y además todo bien encerrará una contrapartida de mal. Para cuando se dio cuenta de lo que estaba ocurriendo y volvió a tapar el ánfora ya lo único que quedaba dentro era la esperanza (*elpis*).

En la versión de Hesíodo se dice que el nombre de «Pandora» le fue asignado a esta primera mujer porque había recibido dones de todos los dioses. Ahora bien, según Jane Harrison la figura de Pandora y el tema de su ánfora proviene de un trasfondo anterior a la mitología olímpica y Hesíodo estaría realizando una «inversión mítica» de su valor, pues originariamente Pandora habría sido «la que da todos los dones», cosa que concuerda con el nombre de «Anesidora», que a veces se asocia con Pandora, y que era un epíteto que se solía aplicar a Gea-Demeter emergiendo con los brazos alzados en forma de Core.[15] Harrison considera, pues, que Pandora es originariamente, en la primitiva

15. Cfr. J.E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Princeton, New Jersey, 1991.

mitología matriarcal, la diosa de la tierra que proporciona todo lo necesario para la vida. Esa figura experimenta una extraña transformación que la minimiza y la carga de una valoración negativa al comparecer en el contexto de una mitología patriarcal como la griega en la que el mal queda vinculado a lo femenino en tanto que representación de la debilidad, pues esa mitología articula precisamente una interpretación del mundo y de la vida basada en la exaltación de los valores masculinos y de las virtudes del héroe-guerrero que se afirma en la lucha contra el monstruo amenazador.

2. La filosofía clásica y la teología

En los inicios de la experiencia filosófica griega se despliega una visión del mundo en la que lo real se ofrece como una transformación constante y los opuestos se conciben como momentos inseparables que pertenecen a un mismo movimiento continuo y que tienen un origen común. Al acuñar la noción *to ápeiron* para aludir filosóficamente a ese origen, Anaximandro le está concediendo a lo indeterminado, infinito o ilimitado, pese a la ambigüedad que le rodea, una dignidad y un respeto que la posterior filosofía, ya consolidada con el platonismo, no va a ser capaz de mantener. Para comprobar de qué manera queda devaluado el *ápeiron* en el pensamiento clásico, y luego dominante en la cultura occidental, bastará con que recordemos que uno de los significados que tiene la palabra *eidos*, sobre la que pivota la filosofía platónica, es precisamente *determinación*.[16]

La filosofía de Platón se apoya en efecto sobre la nítida distinción entre lo determinado y lo indeterminado, entre el cielo y la tierra, entre la luz y la oscuridad, siendo la verdad precisamente la explicación, gracias al pensamiento racional y a la claridad que arroja la idea, de lo meramente vivido o sentido de un

16. Plotino se reafirma en esta línea, pese a sus consideraciones sobre el ser como *epekeina tes ousias*, cuando afirma que el mal «es al bien como la falta de medida a la medida, como lo ilimitado al límite, como lo informe a la causa formal, como el ser eternamente deficiente al ser que se basta a sí mismo; es siempre indeterminado, inestable, completamente pasivo, jamás satisfecho, pobreza completa» (*Enn. I, VIII, 3*, citado por Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1979, p. 2080).

modo oscuro, fusional, confuso o difuso. El acceso al conocimiento es como la ascensión que lleva mediante un ejercicio heroico desde la oscuridad de la caverna hasta el mundo exterior, en el que la luz del día hace posible la visión. La ciencia, el saber que se apoya en la causa, en la definición, en la idea, libera de los errores, engaños e ilusiones que generan las meras opiniones y le proporciona al alma la tranquilidad, la seguridad, el equilibrio: la felicidad de experimentar que habita en un «cosmos» que está en concordancia con ella, que está dotado de la misma estructura racional que ella.

La realidad queda así asociada al ámbito de lo inteligible y en particular a la idea suprema, la idea del Bien (y a la Unidad) como principio gnoseológico y ontológico que encuentra su símbolo en el astro rey, con lo que se contrapone al ámbito de lo sensible, a este mundo, que no es propiamente sino sólo de un modo impropio, como de prestado: un ámbito en el que acontece el movimiento, el cambio, la transformación, el devenir que conduce finalmente siempre a la pérdida de la determinación, a la disolución en la tierra como símbolo opaco de lo informe y caótico (*jora*). Si bien puede hablarse a este respecto de un cierto dualismo platónico, no ha de olvidarse empero de que no se trata de un dualismo radical.[17] Es cierto que resulta fácil encontrar en Platón descalificaciones del *mundo sublunar* porque «está necesariamente poseído del mal» (*Teet*, 176 a) y del ser humano («hombres y mujeres son más que nada muñecos que sólo poseen una mínima parte de realidad» *Leyes* 804 B), pero en el platonismo ortodoxo el universo visible no se contrapone frontalmente al mundo ideal. Esos dos mundos no son dos reinos separados e independientes sino que entre ellos media una relación de dependencia (*participación*), por un lado, y una vía de comunicación (*eros*), por el otro. La consideración de la materia como causa del mal no parece ser propiamente platónica ni neoplatónica: «Plotino podía aceptar la identificación de la materia con el mal, como señala Dodds, a condición de que ambos elementos quedaran reducidos a la categoría de produc-

17. A este respecto G. Durand establece una distinción entre un *dualismo diametral, absoluto o* esquizomorfo, en el que los opuestos están separados por un abismo, y un *dualismo mitigado, concéntrico o drámatico* en el que suele darse un tercer término que ejerce de mediación. Cfr. G. Durand, *L'Âme tigrée*. Denoël, París, 1980.

tos marginales, como límite extremo de la emanación del Absoluto».[18] En este sentido el desprecio platónico del mundo no es absoluto, pues además de materia contiene también una cierta proporción, aunque sea de un modo exiguo y limitado, de forma y de luz.

Platón nos presenta la concepción del alma que se corresponde con esta ontología mediante la alegoría del «carro alado» dirigido por un auriga y tirado por dos caballos.[19] En el caso de los inmortales, encabezados por Zeus, los caballos son de pura raza («bellos, buenos y verdaderos» como todo lo divino) y las alas fuertes y seguras, de tal modo que los carros vuelan sin esfuerzo, ascienden hasta la misma bóveda celeste e incluso logran atravesarla: «En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro —en eso otro que nosotros llamamos entes—, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser».[20]

En el caso de los humanos, los caballos serían más bien mestizos (mezclados) y las alas se encuentran debilitadas, cuando no rotas. En este caso el auriga-razón suele tener que conducir un caballo bueno y homogéneo en su naturaleza, que además es bello y resulta dócil, y otro malo y constituido por elementos contrarios, que fácilmente se desboca. La conducción de un carro así constituido resulta difícil e incierta, por lo que es fácil perder el equilibrio y ser arrastrado por el cuerpo y sus pasiones, quedando el alma atrapada en el laberinto de las opiniones sobre el mundo sensible o hundiéndose en la ignorancia.

---

18. E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Cristiandad, Madrid, 1975, p. 34. «Pero, señala en otro lugar, ningún estoico o aristotélico, ningún platónico ortodoxo se hubiera atrevido a condenar el cosmos en conjunto. Cuando nos tropezamos con semejantes posturas condenatorias hemos de sospechar que, en última instancia, derivan de una fuente situada más al este, de un dualismo más radical que el platónico», p. 32.

19. *Fedro* 245. En este planteamiento platónico el auriga se corresponde con la parte racional-intelectual del alma (la «cabeza» = el gobernante) el caballo bello y bueno con la parte irascible o voluntativa (pecho = los guerreros) y el caballo malo y feo por parte apetitiva y pasional (abdomen = los productores).

20. *Fedro* 247 e.

Platón rompe, pues, con la ambivalencia que caracterizaba a la experiencia trágica e intenta conjurar el mal tomando partido por la afirmación del bien, el orden, la armonía y la belleza. La negatividad, el sufrimiento, la discordancia quedan minimizados al ser ubicados, y recluidos-reprimidos, en el ámbito de la mezcla, del devenir, en el reino ilusorio de lo que no es propiamente, de lo que meramente transcurre bajo el dominio del tiempo (devorador). Este optimismo ontológico, que descansa sobre una devaluación de la naturaleza, el cuerpo, la madre-materia y el tiempo, pronto va a chocar con una objeción teórica, a la que intentará dar respuesta la teodicea elaborando una justificación de Dios. Epicuro, apoyándose en el materialismo atomista de Demócrito, se pregunta cómo ha de entenderse que siendo Dios bueno y omnipotente siga existiendo en el mundo el mal, una objeción que será recogida por Hume y Bayle casi dos mil años después.[21] La existencia del mal implica, para Epicuro, la no existencia de Dios, o al menos de un Dios caracterizado por la bondad y la omnipotencia. Puede que existan dioses, pero serían dioses que no se preocupan ni se interesan por nuestras cosas, por lo que tampoco habría que venerarlos o temerlos, ni esperar nada de ellos. La actitud correcta en relación a los dioses sería la indiferencia, pues con ellos ocurre lo mismo que con la muerte: que si estoy yo no está ella y si está ella no estoy yo.[22]

Pues bien, una gran parte de la teología cristiana se apoya precisamente sobre la filosofía platónica y elabora la imagen de

---

21. Hume recoge la objeción de Epicuro formulándola del siguiente modo: «¿Es que quiere evitar el mal y es incapaz de hacerla? Entonces, es que es impotente. ¿Es que puede, pero no quiere? Entonces es malévolo. ¿Es que quiere y puede? Entonces, ¿de dónde proviene el mal?». D. Hume, *Diálogos sobre la religión natural*. Alianza, Madrid, 1999, p. 128.

22. «El peor de los males, la muerte, no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos. Así pues, la muerte no es real ni para los vivos ni para los muertos, ya que está lejos de los primeros y, cuando se acerca a los segundos, éstos han desaparecido ya. A pesar de ello, la mayoría de la gente unas veces rehúye la muerte viéndola como el mayor de los males, y otras la invoca para remedio de las desgracias de esta vida. El sabio, por su parte, ni desea la vida ni rehúye el dejarla, porque para él el vivir no es un mal, ni considera que lo sea la muerte. Y así como de entre los alimentos no escoge los más abundantes, sino los más agradables, del mismo modo disfruta no del tiempo más largo, sino del más intenso placer». Epicuro, *Carta a Meneceo*.

Dios como ser supremo, bueno y omnipotente, que, según afirma la Biblia, crea el mundo de la nada y al ser humano «a su imagen y semejanza». En este sentido, Agustín emplea la imagen bíblica del ciervo que busca la fuente (*Salmo* 41) para ilustrar el anhelo natural que tiene el alma de elevarse sobre sí misma buscando el bien, de trascenderse superando el error que la encierra en sí misma y abriéndose a Dios. Dios sería esa corriente de agua fresca hacia la que el ciervo se dirige espontáneamente para saciar su sed. El ciervo se encuentra empero con unas serpientes, símbolo del mal (el egoísmo, la envidia, la lujuria, etc.) que obstruyen el paso y tiene que luchar con ellas. Al igual que el ciervo, el alma humana tiene que luchar con esas pasiones que le impiden continuar su itinerario hacia Dios. Si renunciase a la lucha se estaría traicionando a sí misma, a su deseo de trascendencia: se encerraría obstinadamente en ella misma y se resignaría a no sentir su relación con Dios, a no realizar plenamente todo su potencial.[23] No sería, pues, lo decisivo en el pecado el desear algo malo. Lo decisivo es la deserción de lo mejor, la renuncia a una perfección superior que podría haber deseado, la traición a la trascendencia posible.[24] El problema está en que se desea un bien inferior como sólo habría que desear un bien superior: sería una especie de falta de ambición a la hora de elegir el objeto de deseo. El mal, ahora visto como pecado, sería precisamente esta insatisfacción, esta no-realización, esta falta o defecto de ser: una carencia de la que se derivan actos efectivamente negativos.

Para comprender el alcance de esta doctrina agustiniana hay que tener en cuenta que en su juventud Agustín había aceptado durante varios años los planteamientos del maniqueísmo, una de las múltiples variantes del gnosticismo. Los maniqueos eran seguidores de Mani (210-276), un reformador religioso persa que buscaba la integración sincrética del judaísmo, el cristianismo, el zoroastrismo y el budismo en una sola religión. Presenta una religión centrada en una visión dualista del universo como constituido por la lucha entre dos principios opuestos e irreductibles,

23. «Peccatum non est appetitio malarum rerum, sed desertio meliorum». *De natura boni contra manichaeos, 34.*

24. O. Spann entiende este fracaso como una «des-extatización» (cfr. R. Safranski, o.c., p. 50).

el Bien y el Mal, asociados a dos divinidades provenientes de la tradición persa: Ormuz, el principio espiritual de la luz, creador de todo lo bueno, y Ahrimán, el principio material de las tinieblas, responsable de todo el sufrimiento y de todo el mal. El universo es imaginado como el resultado de un ataque que sufre el reino de la luz, que vivía en paz consigo mismo y en equilibrio, por parte del reino de la oscuridad, que se mantiene constantemente en un movimiento desordenado (movimiento que es la causa de su descubrimiento del reino de la luz y del deseo de conquistarlo). El mundo y el tiempo son la consecuencia de este ataque, productos de la mezcla de estas dos fuerzas o sustancias contrarias que acontece tras la derrota experimentada por el reino de la luz: «La existencia humana, al igual que la vida universal, es únicamente el estigma de una derrota divina. En efecto, si el Hombre primordial hubiera vencido desde el primer momento, ni el cosmos ni la vida ni el hombre hubieran existido. La cosmogonía es un gesto desesperado de Dios para salvar una parte de sí mismo, al igual que la creación del hombre es un gesto desesperado de la materia para retener cautivas las partículas de la luz».[25]

En este contexto el pasado comparece como la época en la que aconteció esa mezcla: una mezcla que perdura en el presente, pero que dejará paso en el futuro a una nueva y definitiva separación. Como el mal es un principio, una sustancia, nunca podrá ser eliminada ni cabe esperar que sea absorbida o integrada en el bien: la victoria sólo puede consistir en restablecer el apartamiento, en un retorno del mal a su reino de tinieblas. El mundo arderá en un incendio purificador y las partículas de luz que hayan logrado salvarse ascenderán al cielo. «La materia, con todas sus personificaciones, sus demonios y sus víctimas, los condenados, será encarcelada en una especie de *masa* y arrojada al fondo de una gigantesca fosa, que luego quedará sellada con una roca enorme».[26] La separación será, ahora sí, definitiva.

En su confrontación con la Iglesia Católica, que lo condenó ya en 296 con Diocleciano, el maniqueísmo afirmaba que

25. M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. T. II, Cristiandad, Madrid, 1978, p. 381.

26. Id., p. 456.

un cosmos como éste, dominado por el mal, no puede ser obra de Dios, que es trascendente y bueno, sino de su adversario. Identificaba de este modo al dios malvado, que ha creado este mundo despreciable y todo el mal que hay en él, con el Yahvé del Antiguo Testamento, negándose, en consecuencia, a adorarle y obedecerle. De este dualismo se derivan tanto la imposibilidad de aceptar el dogma de la Encarnación como el rechazo de la reproducción (aunque no del ejercicio de la sexualidad), pues traer un niño a este mundo es visto como un modo de continuar y de colaborar con el imperio del mal. La única opción que le queda al ser humano es pugnar por liberarse completamente del influjo del cuerpo mediante la purificación y la búsqueda del conocimiento (gnosis), por lo que resulta inútil y aun perjudicial cualquier intento de mediación eclesiástica o sacramental. La *gnosis*, el conocimiento que es al mismo tiempo la salvación, consiste fundamentalmente en una *anamnesis*: se trata de recordar la historia secreta, olvidada, de uno mismo y, al mismo tiempo, del origen del cosmos. Recordando esta cosmogonía y la correspondiente antropogonía el maniqueo llega a reconocer que es una partícula o una chispa de la luz originaria que ha quedado atrapada en el interior de la materia oscura. «Hasta el fin del mundo, una parte de la luz, es decir, del alma divina, se esforzará por *despertar* y, en última instancia, por *liberar* a la otra».[27]

Podríamos hacernos así una idea de la cosmovisión maniquea que abrazó Agustín en su juventud. Desengañado, sin embargo, tras su entrevista con Fausto, el más famoso de los maniqueos, de la capacidad de explicar intelectualmente el problema del mal con el postulado dualista, Agustín va derivando a través del escepticismo hasta posiciones neoplatónicas. En ellas encuentra una defensa contra el maniqueísmo: se trata de pensar el mal sosteniendo que Dios no tiene ninguna culpa, cosa que se consigue, como ya hemos visto, asignándolo al ámbito del no ser. Esta identificación neoplatónica del ser con el bien y la tesis de que el mal se explica, sin necesidad de atribuirle un ser positivo e independiente de Dios, como una carencia del ser que debería tener, le va a permitir a Agustín, tras su conversión al cristianismo, comprender la afirmación

27. Id., p. 455.

del Génesis según la cual Dios vio que todo lo que había creado era bueno.[28]

«A la manera de las tinieblas, afirma R. Safranski comentando la tesis agustiniana, el mal no tiene ningún ser propio, sino que es un defecto de ser, de luz, de bien. ¿Cómo llega semejante defecto al mundo? Dios, plenitud del ser creador, ha producido el mundo de la nada. Tiene que haber una diferencia entre lo creador y lo creado. Por contraste con Dios, en lo creado permanece la huella de aquella nada a partir de la cual surgió la creación».[29] Sería, pues, esta «huella», esta especie de «eco» que de la nada originaria hay en lo creado, la responsable de su contingencia, de su corruptibilidad. El mal no tiene propiamente causa: no se explica por causa eficiente sino por «causa deficiente». Hay en lo creado una deficiencia respecto al creador: su implicación con la nada. Esta implicación con la nada es la responsable de que la naturaleza sea móvil, sea algo dinámico, en constante transformación, imparable: devenir en el interior del tiempo. Esta implicación con la nada, esta especie de oquedad, es también la responsable de que el ser humano tenga voluntad propia, goce de libertad, y esté condenado, como decía Sartre, a ella. Además de estar en movimiento, como el resto de la naturaleza, el ser humano tiene que elegir en qué dirección encauza ese movimiento, pudiendo optar por el disfrute de la gracia de Dios mediante la obediencia o por rechazarla para encerrarse atendiendo a ese eco de la nada e intentar gobernarse por sí mismo.

Agustín insiste en la importancia decisiva de la gracia, lo que le hace enfrentarse al naturalismo y «humanismo» de Pelagio. Este monje irlandés apostaba estoicamente por el carácter ético del ser humano confiando en su bondad natural y sostenía que el pecado de Adán no se heredaba, no había afectado al resto de los humanos más que al modo de un mal ejemplo, por lo que sería posible, con la ayuda de la naturaleza y de una voluntad fortalecida por el ascetismo, llevar un vida humana, bue-

28. G. Durand, en el artículo «El hombre y la mitología social», que aparece publicado en esta misma obra, se hace eco de la tesis de Cambronne que considera que, a pesar de la conversión, hay una continuidad entre el dualismo maniqueo inicial y el dualismo paulino posterior.

29. R. Safranski, o.c., p. 51.

na y virtuosa (la gracia sería una ayuda complementaria de enorme importancia, pero no imprescindible para alcanzar los mínimos de la dignidad humana). Agustín, por el contrario, afirmaba la necesidad de la gracia: el ser humano es incapaz de alcanzar por sus propias fuerzas la salvación, de convertirse. Sólo la acción sobrenatural de la gracia de Dios, puesta al alcance del ser humano por el sacrificio de Jesucristo, puede salvarnos. De este modo el pecado llega a ser, paradójicamente, una *felix culpa*: la condición que provocó la encarnación o humanización de Dios: el lugar en el que el pecador arrepentido alcanza la redención.[30]

La línea principal de la teología cristiana va a seguir, en cualquier caso, los caminos abiertos por Agustín al identificar platónicamente a Dios con la idea del Bien, cosa que le obliga a apartar la mirada de los aspectos siniestros, oscuros e irracionales de la realidad, o a dejarlos, semiocultos, en un segundo plano muy lejano.

3. La reaparición del problema del mal en la filosofía moderna

En lo que respecta a este tema la filosofía moderna es en gran parte heredera de este dualismo-optimismo platónico-agustiniano, el cual va a quedar reformulado en términos de razón, ciencia y progreso. Así, según una versión muy aceptada, la filosofía moderna se iniciaría precisamente con el descubrimiento cartesiano del *cogito* como fundamento o principio absoluto que habrá de permitir la reconstrucción de todos los saberes bajo el amparo del nuevo criterio de verdad («claridad y distinción»), cosa que permite constatar la importancia que cobra en este nuevo contexto la temática de la luz.

Respondiendo a la filosofía de Pierre Bayle, que relanza la objeción de Epicuro contra la existencia de Dios, Leibniz, por su parte, elabora la teoría del mejor de los mundos posibles y proyecta su *Teodicea*, que es el intento de explicar mediante la razón la existencia del mal y de justificar la bondad de Dios, cosa que

30. Cfr. el *Exultet* o pregón pascual: O felix culpa quae talem et tantum meruit habere redemptorem (¡Feliz la culpa que mereció tal Redentor!).

hace reformulando la tesis clásica de la privación y apoyándose en la noción física de *inercia* desarrollada por Galileo.[31] El mundo no es perfecto, pues perfecto sólo es Dios, pero detenta la mejor proporción posible entre las cosas buenas y las cosas malas (la mejor relación calidad-precio, podríamos decir con cierto humor). En su acción creadora la bondad de Dios sufre una disminución y no se distribuye homogéneamente sino que se encuentra, en función de la inercia de la materia, con distintos grados de resistencia. Leibniz compara esa acción con la corriente de un río que arrastra barcos idénticos pero con distinta carga, de tal modo que, por la inercia, los que llevan una cárga mayor se desplazan más lentamente que los que van poco cargados.[32]

El terremoto que destruyó Lisboa en 1755 se convirtió en un poderoso argumento contra la tesis leibniziana: «hay que conceder —exclama Voltaire en su *Poema sobre el desastre de Lisboa*— que el mal está en el mundo». En su cuento *Cándido o el optimismo* Voltaire ironiza sobre el presunto «mejor de los mundos posibles» y presenta las desventuras del protagonista mientras que el filósofo Panglos no ceja en su empeño de justificación. La propuesta volteriana de tomar el mal en serio no tiene, de todas formas, demasiado recorrido, pues viene a desembocar en la propuesta, un tanto simplona, de dedicarse en cuerpo y alma al trabajo como modo de sobrevivir en este mundo desastroso. También Kant va a rechazar la propuesta leibniziana de justificación de Dios en su artículo de 1791 titulado «Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en Teodicea»,

31. El concepto de inercia, que resultó decisivo a la hora de explicar el movimiento de los planetas en torno al sol, alude a la tendencia de la materia a mantener su situación, sea de reposo o de movimiento, mientras que no actúen sobre ella fuerzas que la perturben. En su *Teodicea* (1710), que tiene como subtítulo *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del* mal, Leibniz ve en la noción de inercia «una perfecta imagen y hasta como un ejemplar de la limitación original de las criaturas, para mostrar que la privación constituye lo formal de las imperfecciones y de los inconvenientes que se encuentran, lo mismo en las sustancias que en sus acciones». Edición electrónica Escuela de Filosofía Universidad Arcis, http://www.philosophia.cl/, p. 79.

32. «La corriente es la causa del movimiento del barco, pero no de su retardo; Dios es la causa de la perfección de la naturaleza y de las acciones de las criaturas, pero la limitación de la receptividad de la criatura es la causa de los defectos que hay en su acción». G.W. Leibniz, o.c., p. 80.

pero lo hace por motivos estrictamente éticos, pues considera que si aceptamos que Dios tiene que tolerar de algún modo el mal, estaríamos eliminando la libertad y la dignidad del ser humano, y por tanto la ética.

Por lo demás Kant, que ultima el mapa de la «isla de la verdad», descubre y experimenta que el esfuerzo por extender el pensamiento a la totalidad de lo real desemboca inevitablemente en contradicciones, cosa que es vivida por él como una frustración, como una consecuencia de un uso incorrecto de la razón. Será Hegel el encargado de afirmar que la contradicción no es síntoma de un fracaso o un mal uso de la razón, sino algo característico del propio pensamiento, lo que lo mueve y anima en su discurrir, y que lo es, además, porque la propia realidad contiene la contradicción, en el sentido en que, por ejemplo, la vida incluye también la no-vida. Una flor no es propiamente sino que es-y-no-es, pues en el momento en que alcanza su madurez como flor ya está dejando de serlo y se convierte en fruto (o se marchita sin más). Tiene lugar así, recuperando la tradición de Heráclito (aunque también otras, como vamos a intentar mostrar), el reconocimiento explícito de la función dialéctica que ejercen el mal, lo negativo y la muerte como momentos necesarios en el despliegue de una realidad redescubierta ahora como dinámica o en movimiento, si bien todo ello se resuelve, finalmente, en una nueva celebración sistemática del carácter racional de lo real.

Esta revalorización dialéctica hegeliana de la contradicción, que tiene lugar en el interior de una concepción de la realidad como en devenir, puede ser puesta en relación con la tradición proveniente de Heráclito, pero hay también indicios que permiten reconocer su conexión con la especulación mística. Ernst Benz apunta en este sentido cuando recuerda que la acuñación de la terminología filosófica alemana fue iniciada nada menos que por el Maestro Eckhart, movido por el deseo de hacerse entender en sus sermones por las hermanas que no sabían latín, y continuada por Jakob Böhme, cuya lectura Hegel frecuenta desde su juventud.[33] La tesis básica del idealismo de que el absoluto no se ubica en un más allá trascendente sino que se realiza en la

33. E. Benz, *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. Vrin, París, 1968.

autoconciencia del ser humano vendría preparada por la doctrina eckhartiana de las *chispas* o *Seelenfunken*, de ese *ápice* en el que Dios y el alma se tocan, doctrina con la que Eckhart estaría intentando formular su propia y personal experiencia mística. En el interior de la experiencia mística el yo sufre atravesado por sus contradicciones, llega a ser negado completamente, muere y es superado para que nazca el yo verdadero, la imagen de Dios, su hijo único.[34] Cabría decir, pues, que aquí la vida, el proceso de crecimiento del alma, incluye la crisis, la contradicción, la muerte, la negación, el mal, y que los atraviesa, no separándose de ellos. En Jakob Böhme cabe detectar también otra influencia, aunque difícil de demostrar en los textos: la de la cábala cristiana. El ser de Dios comparece aquí como un *abismo* de voluntad que tiene que manifestarse, que representarse a sí mismo, que realizarse. «Este proceso de la automanifestación de Dios implica y comprende tanto su manifestación en la naturaleza como en la historia; es un proceso tanto creador y conservador como soteriológico».[35] Aquí estaría el origen de la palabra *evolución* empleada por los idealistas para describir el proceso teogónico de automanifestación que apunta a que «Dios llegue a ser todo en todo».[36]

Por lo demás en la Cábala cristiana, que proviene de la conversión forzada por la Inquisición de los judíos en España en el siglo XIII, encontramos una impresionante reelaboración de la problemática del mal, que ha sido bien estudiada por Gershom Scholem. Scholem ve en la reflexión de los cabalistas un movimiento de resistencia frente a la «tiranía conceptual» de la filosofía griega que aborda la cuestión del mal al modo del avestruz y «esconde la cabeza en la polvorienta dialéctica de materia y forma».[37] Rechazando el dualismo, aunque sea el moderado de Platón y

34. Cfr. E. Benz, o.c., p. 31.

35. E. Benz, o.c., p. 57.

36. 1 Cor. 15, 28 Este texto es citado por Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Anthropos, Barcelona, 2004, p. 279. Para Schelling ese proceso de evolución tiene como fin que la naturaleza alcance una esencia perfecta, un «cuerpo espiritual» (*Geistleiblichkeit*). La materia comparece aquí como animada desde dentro por la esencia (cfr. E. Benz, o.c., p. 62).

37. G. Scholem, «El bien y el mal en la Cábala», en VV.AA., *Arquetipos y símbolos colectivos. Círculo de Eranos I*. Anthropos, Barcelona, 1994, p. 102.

Aristóteles, que concibe el mal como lo otro de Dios (y nunca como lo otro en Dios), aceptan la visión de la unidad de los opuestos y recuperan la perspectiva bíblica que incluye el mal en el interior de la creación: «Yo formo la luz y creo las tinieblas, hago la felicidad y creo la desgracia: yo, el Señor, soy el que hago todo esto».[38] En la Cábala el origen del mal hay que situarlo no en algo ajeno a Dios sino en las tensiones existentes entre los diferentes aspectos o potencias de la divinidad (las *Sefirot*), en las contradicciones que se plantean en el interior de lo unidad dinámica de Dios.

El tema del mal ocupa en la filosofía de Schelling un papel aún más importante que en la de Hegel. Su negativa a reconocer en el mal una mera privación es precisamente lo que le hace abandonar su «filosofía de la identidad», que presentaba un universo totalmente racional y perfecto en el que los opuestos se concilian estéticamente, para plantear una «filosofía de la libertad».[39] Ahora la libertad, entendida como «capacidad para el bien y para el mal»,[40] va a ocupar el lugar central de su filosofía, una filosofía que intenta salvar la libertad humana concibiendo al propio absoluto como «vida» y como «libertad» y afirmando que «su actividad (la del ser humano) pertenece a la vida misma de Dios»,[41] de un Dios inacabado que tiene una historia, que está inmerso en su propio desarrollo, en el proceso de su realización que va aconteciendo a través de la naturaleza y del ser humano. La escisión, en este sentido, no es algo que afecte sólo al ser humano y al universo, sino que afecta al propio absoluto. Schelling afirma, siguiendo la tradición clásica, que «puesto que no hay nada anterior o exterior a Dios, éste debe tener en sí

38. *Isaías* 45, 7.

39. Al reconocer la realidad y la efectividad del mal Schelling se desmarca del monismo estático, pero se propone encontrar un principio del mal sin caer en el dualismo absoluto, que «no es más que un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón». F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Anthropos, Barcelona, 1989, *p.* 155. Se trata más bien de concebir una unidad dinámica que dé cabida dentro de sí a la diversidad de principios o «un dualismo que admite al mismo tiempo una unidad», o.c., p. 167 (cfr. al respecto P. Fernández Beites, «individuación y mal», en *Revista de Filosofía*, nº 10, 1993).

40. F.W.J. Schelling, o.c., p. 151.

41. Id., p. 119.

mismo el fundamento de su existencia».[42] Ahora bien, si pensamos ese fundamento como algo real y efectivo resulta que es un *abismo*: «El abismo de Dios, comenta Safranski, es el Dios todavía inacabado, el ser oscuro y cerrado, que aún no ha penetrado en la propia transparencia».[43] «Ese fundamento de su existencia que Dios tiene en sí mismo, señala Schelling, no es Dios considerado absolutamente, esto es, en cuanto que existe, pues es sólo lo que constituye el fundamento de su existencia, es la *naturaleza* en Dios, un ser inseparable de Él, pero sin embargo distinto de Él».[44]

Se trata, pues, de algo distinto, aunque inseparable, del aspecto luminoso de Dios en tanto existente: sería la potencia aún no realizada, el caos primigenio, la parte oscura de Dios, la oscuridad preliminar de la que surge la luz, una especie de «seno materno», la posibilidad de ser que representa al mismo tiempo la máxima amenaza.[45] «Si queremos poner este ser al alcance del ser humano, podemos decir que es el *ansia* (*Sehnsucht*) que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo».[46] Schelling utiliza a este respecto la palabra *voluntad*, ya que, «en última instancia no hay otro ser que el querer».[47] Se trata de «una voluntad que no es consciente»,[48] pero en virtud de la cual va a surgir la conciencia, pues genera «una representación reflexiva interna por la cual Dios mismo se contempla en su imagen».[49] Podría hablarse también, en el caso del ser humano, de una tensión polar dentro de la voluntad entre una *voluntad propia*, en tanto que encerrada en sí misma y referida a sí misma, y por tanto *ciega*, comparable también a la *gravedad*, y una *voluntad universal*, abierta, expansiva o esclarecida, que se ve a sí misma y ve su mundo, que se trasciende (y a la que va a denominar *entendi-*

42. Id., p. 163.
43. R. Safranki, o.c., p. 56.
44. F.W.J. Schelling, o.c., p. 163.
45. «Todo nacimiento es un nacimiento desde la oscuridad a la luz; la semilla ha de ser hundida en la tierra y morir en las tinieblas a fin de que pueda alzarse en una forma luminosa más hermosa y desarrollarse bajo los rayos del sol». F.W.J. Schelling, o.c., p. 169.
46. F.W.J. Schelling, o.c., p. 167.
47. Id., p. 147.
48. Id., p. 167.
49. Id., p. 171.

miento). En Dios estas dos partes, la existencia luminosa y el fundamento oscuro, resultan inseparables, pero en el caso del ser humano, la unidad resulta divisible: ahí precisamente, en esa divisibilidad, radica para Schelling la posibilidad del mal.[50] No podemos desarrollar aquí los complejos planteamientos de Schelling, por lo que nos limitaremos a recoger la síntesis que nos ofrece Safranski: «Por tanto, la creación no es buena desde sus comienzos, tan sólo podría llegar a serlo. Y a este respecto tiene validez el siguiente principio: *un bien, si no contiene en sí un mal superado no es un bien real y vivo*. La cosa no puede ser de otra manera, pues ese devenir de la identidad de Dios y de la naturaleza es un proceso libre, que debe contener en sí el mal como superado, pues la libertad incluye siempre la opción del mal».[51]

Tras la aparición del escrito sobre la libertad en 1809, Schelling ya apenas volvió a publicar nada hasta los años cuarenta. Sus especulaciones sobre la oscuridad del fundamento abismático no tuvieron mucho eco en un tiempo que celebraba la pletórica identificación hegeliana de lo real y lo racional. Algo parecido es lo que le ocurre a Schopenhauer con su libro sobre *El mundo como voluntad y representación*, en el que ahonda en esa intuición a la que se había asomado Schelling. Schopenhauer concibe también la voluntad como el principio o la esencia de la realidad, pero la voluntad queda ahora desprovista de cualquier sentido evolutivo, de la menor aspiración a la claridad: la razón es vista como un subproducto que no ejerce ninguna función de apertura sino que se limita a ser instrumento de la voluntad. Podríamos comparar dicha voluntad, que en el fondo es *una* pese a la multiplicidad de sus manifestaciones, con un agujero negro dotado de una gravedad tan grande que ni siquiera la luz logra escapar a su dominio. De este modo Schopenhauer realiza una inversión completa del platonismo: en el lugar que ocupaba el Bien ahora se encuentra la voluntad, una pasión ciega que lucha absurdamente consigo misma por mantenerse a sí misma. «A los diecisiete años, sin ningún género de adoctrinamiento escolar, me sacudió la vivencia —confiesa Schopenhauer— de las penalidades de la vida, lo mismo que le sucedió a Buda en su juventud cuando vio la enfermedad, la vejez, el dolor y la

50. Cfr. Id., p. 179.
51. R. Safranski, o.c., p. 57.

muerte [...] Mi conclusión fue que este mundo no puede ser obra de un ser totalmente bueno, pero sí puede ser obra de un diablo, que ha traído a las criaturas a la existencia para deleitarse con la contemplación de su tormento».[52]

El conocimiento científico no logra, según defiende Schopenhauer, decirnos nada sobre la realidad última. Únicamente en la experiencia estética (especialmente con la música) y en la compasión logra uno separarse, aunque sea por breves instantes, de esa vorágine espacio-temporal que es el mundo: se rompe entonces el velo del engaño y se toma una conciencia del horror de la existencia que invita a la renuncia ascética, a la negación del deseo y a una especie de inmersión en el nirvana.[53] Se trata de despojarse de cualquier ilusión y de aprender a vivir sin ninguna confianza en el mundo. De este modo Schopenhauer está llevando hasta el extremo opuesto la perspectiva abierta por la teodicea: nos encontramos, afirma ahora, en el peor de los mundos posibles. «Este mundo está dispuesto con el grado exacto de indigencia que necesita para existir. Si fuera un poco peor ya no podría existir».[54]

Nietzsche comparte con Schopenhauer la valoración del arte, y en especial de la música, como una experiencia que nos permite ir más allá del conocimiento científico, llegar hasta el fondo de la vida, pero no comparte la conclusión pesimista y ascética que, según él, se deriva de una tal experiencia. Lo que Nietzsche extrae de la afirmación de la capacidad creadora del ser humano es más bien una crítica de la metafísica, es decir, del platonismo negador del cuerpo, de lo sensible, de lo concreto y del «sentido de la tierra», en nombre de un conocimiento racional que en su viaje de concepto en concepto nos descubre finalmente la identidad de lo real con el bien. Schopenhauer se habría limitado a invertir el platonismo, suplantando el bien por la voluntad. La

52. Citado por Safranski, o.c., p. 70. «Es inútil intentar explicar la oscuridad que se extiende sobre nuestra existencia [...] La oscuridad es absoluta y originaria [...] no es una mancha casualmente ensombrecida en medio de la región de la luz. Muy al contrario, el conocimiento es una luz en medio de una originaria tiniebla sin límites, de una inmensidad tenebrosa en medio de la cual se pierde». Id., p. 74.

53. Esta perspectiva schopenhaueriana sirve de inspiración a Wagner en su *Tristán e Isolda*.

54. R. Safranski, o.c., p. 77.

crítica de Nietzsche a la metafísica pretende, por el contrario, ir más allá de la distinción entre el bien y el mal, entre verdad y mentira, entre el ser y el devenir, entre Apolo y Dioniso. En vez de distinguir, como hace la metafísica, se trataría de comprender la correlación de los opuestos, soportar la tensión trágica que los mantiene unidos: lograr que Apolo diga a Dioniso, como ocurrió efectivamente en la tragedia ática. Asumir el fondo oscuro de la existencia con la voluntad de afirmar el sentido de la tierra es la propuesta nietzscheana para librarnos del resentimiento, que es lo que mueve a la metafísica y la conduce inevitablemente hacia el nihilismo. Pues la metafísica surge como una defensa contra la amenaza de la nada y de la finitud de la existencia, a la que se intenta consolidar mediante una especie de bucle que la ancle en la estabilidad de la idea o en un valor supremo que la justifique, pero esa función defensiva acaba volviéndose contra la vida, que queda así desvirtuada y devaluada. Se trataría de reconocer el juego como juego, la ilusión como ilusión, pero querer seguir jugando. Saber que interpretamos y buscar mejores interpretaciones que potencien, afirmen y enriquezcan la vida.

Conclusión

El optimismo metafísico-teológico predominante en la tradición occidental comparece, pues, como el resultado de un enorme esfuerzo intelectual que, con mejores o peores resultados, intenta reafirmar y justificar la realidad del bien minimizando, mediante la fuerza de su capacidad de abstracción, la contundencia (evidencia) con la que parece imponerse en la vida y en la historia la experiencia del mal. Este intento heroico es muy loable y ha proporcionado grandes beneficios a la cultura occidental, pero conlleva una inclinación difícil de evitar hacia la prepotencia y el triunfalismo, una tendencia a concebir el Bien al modo de un monarca absoluto, como una especie de Dictador supremo. Tal sería la denuncia que hace Heidegger de la onto-teo-logía.[55] Para compensar esa tendencia el pensamiento filosófico

55. Heidegger supo valorar la importancia del planteamiento de Schelling sobre la libertad que se concreta, por ejemplo en la afirmación de que «La

tendría que tomar en serio las objeciones que se le han planteado y aceptar que no ha podido acabar con ellas. Esa sería precisamente la tarea que se le ha planteado a la filosofía en el siglo XX y la que tiene pendiente para el siglo XXI: asumir su propio fracaso.

Asumir el fracaso no implica necesariamente el fin de la filosofía, pero sí una importante transformación que reclama humildad y apertura. En este sentido nos parece que la filosofía tendría que atender, por ejemplo, a esa sabiduría que, como señala Gregorio Marañon, alcanzan los médicos cuando rompen el espejismo de su «pedantería juvenil»: «Los médicos, cuando se nos ha pasado la hora de la pedantería juvenil, sabemos que todas las enfermedades, las reales y las imaginadas, que son también muy importantes, pueden reducirse a una sola: la tristeza de vivir. Vivir, en el fondo, no es usar la vida, sino defenderse de la vida, que nos va matando; y de aquí su tristeza inevitable, que olvidamos mientras podemos, pero que está siempre alerta».[56] Asumir esa vida que nos va matando es al mismo tiempo aceptar una muerte que nos da la vida. Desde esta perspectiva de la implicación de vida y muerte, el mal ya no se presenta como una amenaza externa para la omnipotencia del bien. El bien pierde sus atributos clásicos, se oscurece, se debilita, pero con ello se abre al mal y convive con él, abriendo la posibilidad de concebir el bien como la integración de un mal y el mal como la desintegración de algo bueno.

---

angustia de la vida empuja a la criatura fuera de su centro» (cfr. M. Heidegger, Schelling y la libertad humana. Monte Ávila Editores, Caracas, 1990). A este respecto Gadamer señala que «Heidegger reconoció en él su problema más propio, el problema de la facticidad, de la oscuridad indisoluble del fondo; tanto en Dios como en todo lo que es real y no sólo lógico. Esto rompe los límites del logos griego». H.G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, p. 69.

56. Esta frase se la atribuye al médico humanista su hijo, Gregorio Marañón Moya en un artículo sobre «El vino a su medida», en el diario *ABC* el 10/10/1978 (hemeroteca.abc.es/nav/Navigate.exe/hemeroteca/madrid/.../013.html).

3

LAS RELACIONES ENTRE CULTURA Y VIOLENCIA EN LA MODERNIDAD

1. El optimismo occidental

Una de las bases de la filosofía occidental, y por tanto de nuestra cultura oficial greco-cristiana, es el intelectualismo moral. Esta doctrina defiende que nadie hace el mal a sabiendas de que es malo, sino que lo hace confundiéndolo con el bien. La maldad no dependería de la voluntad, pues propiamente siempre se desea el bien: es más bien resultado de un error epistemológico, de un fallo en el conocimiento.[1] Este intelectualismo, que también podríamos denominar «buenismo», encuentra su plena expresión en el pensamiento de Platón, por ejemplo en el *Menón*:

> SOC.—¿Y te parece también que saben que las cosas malas son malas quienes consideran que ellas son útiles?
> MEN.—Me parece que no, de ningún modo.
> SOC.—Entonces es evidente que no desean las cosas malas quienes no las reconocen como tales, sino que desean las que creían que son buenas, siendo en realidad malas. De manera que quie-

1. La lengua griega parece hilar más fino a este respecto, pues es capaz de distinguir, por ejemplo, entre *kakentrecheia* y *chairekakia*. La *chairekakia* expresa que alguien se alegra por las cosas terribles que puede padecer otro, pero parece entenderse que, en cierta manera y en opinión del que se alegra, el que padece tales penalidades se las merecía; en caso contrario, se da la *kakentrecheia*, esto es, la persecución del mal ajeno y el contento por el mismo sin reparar en la posible justicia de las penas padecidas, es decir, simplemente por envidia o resentimiento (en alemán también existe la palabra *Schadenfreude*, que alude a ese alegrarse por el mal ajeno, aunque no llega a distinguir tanto como el griego). Cfr al respecto J. Portman. *When Bad Thinks Happen to Other People*. Londres, 2000 (agradezco al filólogo Javier Alonso la información).

nes no las conocen como malas y creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas, ¿o no?[2]

Aristóteles se desmarca en parte de este intelectualismo de su maestro al señalar que el conocimiento no es condición suficiente para la conducta justa y buena. La buena conducta no depende tanto del conocimiento perfecto como de la voluntad: para ser justo no hace falta un conocimiento explícito, teórico y abstracto de la idea de justicia, sino una práctica, una disposición y una habilidad para la realización de acciones justas. Pese a ello, la perspectiva aristotélica seguiría dentro de lo que hemos llamado el «buenismo», pues postula que la meta última de la actividad moral es la felicidad (*eudaimonía*): «Puede decirse realmente de todas las cosas del mundo, que sólo se las desea en vista de otra cosa, excepto la felicidad, porque ella es en sí misma fin».[3] La felicidad, bien supremo, no consiste para Aristóteles en un mero placer o disfrute pasivo, del que también serían capaces los brutos, sino en una acción (*energeia*) y en particular en una acción intelectual que encuentra su máxima expresión en la teoría, en la actividad teórica, en la vida filosófica o contemplativa que se basta a sí misma. La *theoria*[4] es una actividad *divina* (recuérdese la definición de Dios como *noesis noeseos*, conocimiento que se conoce a sí mismo) y el ser humano, al practicarla, se asemeja a los dioses. Este buenismo se extiende también a la comprensión de la actividad política, la cual es concebida en su sentido más noble, no lucrativo, como la participación en los asuntos ciudadanos o colectivos, como el arte de gobernar y administrar la *polis* atendiendo en exclusiva al bien común.

Pese al importante componente trágico implicado en las nociones de Pecado original y de Encarnación, lo que hemos llamado buenismo también es predominante en la concepción oficial cristiana.[5] Ahora el punto de partida es negativo y pesi-

2. Platon, *Diálogos II*, Gredos, Madrid, 1987, pp. 295-296.

3. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Espasa-Calpe, Madrid, 1978, p. 325.

4. La palabra *theoría* proviene de *theasthai*, que significa *ver* no en el sentido de un mirar activo sino en sentido pasivo como un captar lo que hay ante los ojos, por lo que está vinculada con *theatron, teatro*. También alude a lo visto en ese mirar y por ello se refiere a la *procesión* religiosa.

5. La excepción dentro del cristianismo (aunque con raíces paganas en muchos casos) estaría representada por las corrientes gnósticas que al considerar

mista: «Realmente, mi proceder no lo comprendo; pues no hago lo que quiero, sino que hago lo que aborrezco. Y, si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo con la Ley en que es buena; en realidad, ya no soy yo quien obra, sino el pecado que habita en mí. Pues bien sé yo que nada bueno habita en mí, es decir, en mi carne; en efecto, querer el bien lo tengo a mi alcance, mas no el realizarlo, puesto que no hago el bien que quiero, sino que obro el mal que no quiero».[6] San Pablo enfatiza aquí la incapacidad del ser humano no tanto para conocer el bien o para quererlo, sino para hacerlo. El ser humano es incapaz con sus propios medios de salir de esta situación: el pecado le encadena a la realización mecánica del mal que (en el mejor de los casos) no quiere. «¡Pobre de mí! ¿Quién me librará de este cuerpo que me lleva a la muerte? ¡Gracias sean dadas a Dios por Jesucristo nuestro Señor! Así pues, soy yo mismo quien con la razón sirve a la ley de Dios, mas con la carne, a la ley del pecado».[7] Sólo la gracia de Dios misericordioso hace posible la victoria sobre el mal: sin ella estaríamos irremediablemente perdidos y seríamos esclavos del pecado mientras que con ella la salvación es posible.

La modernidad es en gran medida heredera de este optimismo greco-cristiano, como se hace patente, por ejemplo, en la *Monadología* de Leibniz. Las *mónadas* serían realidades tan independientes que no ejercen ningún influjo ni entablan la menor comunicación entre ellas, por lo que para dar cuenta del orden existente hay que postular la existencia de una «armonía preestablecida» en virtud de la cual se articulan las mónadas y que garantiza que nos encontramos en el «mejor de los mundos posibles». También en la reflexión sobre la economía triunfa ese optimismo. La separación de la Iglesia y el Estado, sobre la que se levanta la modernidad, propicia la sustitución del principio de jerarquía propio de las sociedades estamenta-

---

al mundo, al tiempo y a la historia como radicalmente malos, extienden esa consideración también al dios que se ha encargado de realizar tamaña maldad (el malvado *Demiurgo* venerado en el Antiguo Testamento), propugnando diversos modos de insumisión ante el presunto dios en nombre del «Dios desconocido» (*agnostos theos*) (cfr. H. Jonas, *La religión gnóstica*. Siruela, Barcelona, 2000; y E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*. Crítica, Barcelona, 2004).

6. Rm 7, 15-19.

7. Rm 7, 24-25.

les por las ideologías igualitarias así como también el fortalecimiento de la autonomía del individuo y tiene como consecuencia el triunfo del *homo economicus*, con lo que la ideología económica y el trabajo-consumo pasan a ocupar el primer plano de las actividades humanas. En este sentido los teóricos del liberalismo, en especial Adam Smith, pueden ver en un mercado liberado de cualquier imposición extraeconómica el principal factor de regulación de las acciones humanas. La persecución de los intereses económicos particulares de los agentes económicos conduce involuntariamente hacia el bien común y la prosperidad del grupo, como si hubiera una «mano invisible» que se encargara de conjugar los diversos intereses, convirtiéndolos en la garantía del orden social y económico.[8] La historia va a comparecer ahora como el lugar de realización (secularizada) de las promesas de salvación anunciadas por las religiones. La defensa por parte de los fundadores de la economía política de la igualdad de oportunidades, de la iniciativa privada y de la competencia en un espacio económico impersonal, parecía poder evitar el choque directo entre los individuos y cumplir la promesa de una coexistencia pacífica entre los humanos.

Pues bien, en lo que sigue vamos a considerar las ideas de varios pensadores contemporáneos que examinan desde diversas perspectivas la problemática de la violencia en el contexto de la existencia individual y colectiva del ser humano y ponen en cuestión esa visión optimista predominante en nuestra cultura, planteando como contrapunto la conveniencia de no eludir o minimizar la existencia del mal y de asumirlo para, de un modo u otro, intentar integrarlo en la medida de lo posible.

---

8. En esta misma línea se sitúa Milton Friedman cuando afirma lo siguiente: «Los precios que resultan de las transacciones voluntarias entre compradores y vendedores, es decir, del mercado libre, son capaces de coordinar la actividad de millones de personas, cada una de las cuales sólo conoce su propio interés, de tal modo que la situación de todos resulta mejorada [...] El sistema de precios realiza esta tarea sin que exista una dirección central y sin que sea necesario que las gentes se hablen ni se amen». M. Friedman, *Free to choose*. Morrow/Avon, 1981 (citado por J.-P. Dupuy, *Avions-nous oublié le mal. Penser la politique après le 11 septembre*. Bayard, París, 2002, p. 72).

2. Cultura y barbarie

«El siglo XX comenzó con las más grandes esperanzas y en muchos lugares terminó con dolor y desesperación. El sueño de la victoria de la razón se lo ha llevado el viento... Aquella gran historia del perfeccionamiento del *homo sapiens* y el progresivo ennoblecimiento de su espíritu no era más que una ficción, un mito. La fe en el progreso está perdida sin remisión».[9] Con estas palabras W. Sofsky denuncia la ingenuidad del proyecto moderno que creyó poder acabar con la violencia mediante el desarrollo de la razón, la democracia, la ciencia, la técnica y la economía. La historia ha desmentido tanto el diagnóstico que hacían los comunistas como el de los liberales: ni el control del Estado ni la autorregulación del mercado han podido acabar con el hambre, la persecución, la injusticia y la violencia. Para este sociólogo alemán, la idea de un mundo sin violencia no pasa de ser un «sueño engañoso» y tal vez peligroso, «un mito eurocéntrico con el que la modernidad se auto-idolatra».[10] La violencia y la crueldad no son una consecuencia de la miseria, del sufrimiento, del hambre, de la opresión, de la incultura, sino que «forman parte de las invariantes de la historia cultural»;[11] tampoco son el resultado de una regresión o recaída en la animalidad, sino fruto de la condición específica del ser humano, que consiste en no estar determinado biológicamente, en no regirse por los instintos, en ser, como afirma A. Gehlen, un animal innatural por naturaleza. En ello radica la posibilidad de la libertad, pero también la del mal. «Como no se rige por los instintos que le dicta su propio centro sino que, en tanto que ser dotado de intelecto, se relaciona consigo mismo desde fuera, puede comportarse con mucha más crueldad que cualquier bestia».[12]

La libertad natural de ejercer la violencia sólo se ve contrarrestada por el miedo a que cualquier otro también la pueda ejercer. Recogiendo la tesis clásica de Hobbes, Sofsky plantea que es la experiencia de la violencia lo que reúne a los humanos. La sociedad, ese dispositivo de defensa mutua, surge de un con-

9. W. Sofsky, *Tiempos de horror*. Siglo XXI, Madrid, 2004, p. 57.
10. Id., p. 60.
11. Id., p. 61.
12. Id., p. 7.

trato que pone fin a la «guerra de todos contra todos», una situación que no consiste tanto en una batalla interminable como en una sensación permanente de miedo. La igualdad natural consiste en que todos, por ser cuerpos, somos vulnerables y podemos ser dañados por cualquiera, sea más fuerte o más débil. La libertad del otro es una amenaza para mí. Es el miedo al dolor y a la muerte que cualquiera puede infligirnos lo que nos mueve a renunciar a la violencia, delegando en el Estado y sus representantes autorizados su único uso legítimo. No son, pues, ni el deseo de comunicación de un presunto «animal social» ni las necesidades del trabajo los que fundan el contrato social. El orden social se levanta más bien sobre el miedo a la violencia. Ahora el poder del Estado se encarga de reprimir el uso de la violencia o de castigarlo a posteriori.

Ahora bien, el contrato no implica el fin de la violencia y del miedo. El orden también tiene un precio. «El miedo vuelve a aparecer, crece, cambia de motivo y de forma. La violencia no desaparece, sólo adopta otro rostro».[13] En última instancia todo poder, incluso el más legítimo, se basa en la arbitrariedad, pues sólo arbitrariamente se puede establecer un principio, y en el uso de la fuerza, pues una ley sin un poder coactivo que vele por su aplicación es como papel mojado. «Orden no quiere decir sólo coordinación del trabajo, planificación de las relaciones en sociedad, gestión de la vida cotidiana. El orden aspira sobre todo a la conformidad y a la homogeneidad. Las reglas son para respetarlas, y su respeto se debe controlar e imponer».[14] El orden no tiene ninguna necesidad de la libertad: funcionaría mejor si lograra suprimirla convirtiendo la sociedad en una máquina, eliminando totalmente la ambivalencia. Mas como los seres humanos no son máquinas, el orden se impone con violencia: precisamente representa la sistematización de la violencia.

La interpretación de Wolfang Sofsky realiza un diagnóstico detallado de esa especie de enfermedad en que consiste la existencia humana, pero no ofrece ninguna terapéutica, ni tampoco lo intenta. No cabe la aplicación de ningún tratamiento, ni siquiera lenitivo: la violencia comparece como un factor in-

13. W. Sofsky, *Traité de la violence*. Gallimard, París, p. 14 (en lo que sigue siempre que citamos libros no editados en castellano, la traducción es nuestra).
14. Id., p. 16.

herente a la cultura. No tiene la cultura una función modeladora del ser humano en la dirección de un progreso moral: se limita a reprimir los impulsos oscuros. La conciencia moral no surge de la reflexión, sino de la experiencia de un asesinato colectivo (la revuelta freudiana contra el padre) y del sentimiento de culpa. Al intentar encauzar la violencia, la cultura sólo consigue reforzar la tendencia que quería evitar, reforzando su potencial de destrucción. «Su paradoja reside en que cultiva y mantiene las fuerzas que se está esforzando por contener».[15] La sublimación cultural no suprime las pulsiones ni tampoco las transforma para reconciliarlas con la realidad. En este sentido Sofsky considera que es necesario desembarazarse de las dos ilusiones sobre las que se levanta lo que llama la «superstición optimista».

La primera es la ilusión de que la cultura compensa los sufrimientos. Inventando el lenguaje, creando herramientas e imaginando símbolos el ser humano proyectaría un mundo humanizado, plenamente suyo, dotado de un sentido que daría a su vida apoyo y dirección. Pero este mundo —continúa Sofsky— rebota sobre el propio ser humano. Las herramientas pueden servir como armas y generan además nuevas coacciones, las tradiciones constriñen el comportamiento individual y lo dirigen autoritariamente, los sistemas de valores sólo proporcionan un sentido impuesto. Al final resulta que el remedio es peor que la enfermedad. «La cultura objetiva se adueña de los hombres y los mantiene bajo su poder. Cerca el cuerpo, comprime el espíritu y el alma en sus moldes. El precio que se paga por ser descargado de algunos pesos es la pérdida de la libertad, el sometimiento de la vida a normas».[16]

La segunda ilusión consiste en el sueño de inmortalidad, en la esperanza de poder escapar a la muerte. La cultura genera valores eternos, monumentos indestructibles, dioses intemporales, instituciones que se perpetúan indiferentes a la vida individual, artes, cultos, técnicas que en ningún momento logran garantizar la existencia física ni suprimir la conciencia de la muerte que caracteriza al ser humano, pero sí logran generar una ilusión de permanencia. En este sentido la cultura ten-

15. Id., p. 190.
16. Id., p. 191.

dría la misma raíz que la violencia absoluta, liberada de cualquier fin exterior a ella misma, en la que el sufrimiento de la víctima y su muerte proporciona al asesino un sentimiento de soberanía absoluta, de dominio y libertad, de supervivencia: la ilusión de ser inmortal.[17] De hecho los dioses inmortales parecen tener sed de víctimas humanas y los valores eternos desvalorizan lo que está afectado por la finitud y la contingencia, desprecian la vida. «La ilusión de poder vencer a la muerte es una ilusión mortífera. Querer dar sentido al absurdo desemboca finalmente en el absurdo... La violencia es consecuencia de una cultura orientada hacia la trascendencia del ser: Este sueño monstruoso de dominar a la muerte no engendra más que monstruos».[18]

La modernidad no ha logrado, según afirma nuestro autor, desembarazarse de esta superstición del optimismo que hunde profundamente sus raíces en la cultura greco-cristiana. Muy al contrario, la noción de progreso y las filosofías de la historia han reforzado esta ilusión pretendiendo que se trataba de una realidad a punto de realizarse en el mundo. La creencia en los derechos humanos, la confianza en que el progreso científico-técnico y el desarrollo económico-industrial conllevarían también un progreso ético-político y la esperanza de que la paz se consolidaría de modo irreversible han constituido los pilares casi incuestionados del pensamiento moderno hasta bien entrado el siglo XX. Pero la historia reciente ha demostrado que esa «mitología de la civilización moderna» carece totalmente de fundamento real. Los salvajes eran mucho menos salvajes de lo que ese mito nos inducía a creer y los civilizados no lo éramos tanto como creíamos. Lejos de seguir una evolución lineal, la historia parece más bien una sucesión de guerras, persecuciones y masacres con ciertos y breves intervalos de paz. La conclusión, de estricta observancia pesimista, que extrae Sofsky de sus observaciones es que «la violencia es el destino de la especie».[19] Pese

17. Cfr. Id., pp. 52 y 54. En la violencia absoluta, liberada de cualquier uso instrumental «el antiguo yo se desvanece, la necesidad de individuación, el miedo a la muerte se borran de golpe. La transformación ha alcanzado su punto final. La fiesta de la violencia es un salto hacia el estado utópico. Se cumple un deseo ancestral: el sueño del regreso al Paraíso». Id., p. 29.

18. Id., p. 194.

19. Id., p. 200.

a las buenas intenciones, la cultura, lejos de ser un lenitivo o un antídoto, es más bien un factor coadyuvante a la barbarie, pues su paradoja consiste en que «cultiva y alimenta aquellas fuerzas que intenta contener».[20] Cualquier veleidad de sentido es descartable en última instancia como un intento de mistificación que en la medida que encubre el absurdo de la existencia contribuiría al mantenimiento de la violencia. «Para poder ver la miseria de la violencia hay que retirar todos los revestimientos culturales. Lo que se revela entonces es el carácter puramente opresivo e inútil del sufrimiento. El sufrimiento es el sufrimiento. No es un signo. No remite a nada. No es nada más que el peor de todos los males».[21]

3. La espiral del miedo y la simbolización de la agresividad

Vamos a considerar a continuación una propuesta que se centra en el papel que juega la religión en vistas a lograr la ritualización, transformación y sublimación de la violencia. Se trata de una propuesta elaborada por el teólogo alemán Eugen Drewerman desde el campo de la psicología profunda de inspiración jungiana. A diferencia de Girard, cuya concepción del mito se sitúa en la línea del exclusivismo cristiano más conservador, Drewermann insiste en el enraizamiento del cristianismo, por ejemplo de su simbólica de la redención, en las imágenes arquetípicas del inconsciente colectivo, insertándolo así en la historia de las religiones y poniéndolo en conexión profunda y fructífera con el «paganismo». Ese exclusivismo que en ciertos momentos parece amenazar a la teoría girardiana, y que tanta importancia ha tenido en la historia del cristianismo, provendría, según declara Drewerman, del excesivo predominio en su interior de lo patriarcal-racionalista y la consiguiente deformación moralizante. En virtud de ese predominio se intenta fundamentar, agresiva-defensivamente, los contenidos de la fe y los actos que ésta promueve sobre la teología (y la ontología) racional, negando cualquier vinculación con la mitología e interpretando sus imágenes en un sentido puramente «histórico», en vez de simbólico.

20. Id., p. 190.
21. Id., p. 63.

«Intentando no dejarse absorber por el inconsciente, como se creía que les ocurría a los «paganos», se ha pretendido incrementar las fuerzas del Yo, la inteligencia y la voluntad, para que la individualidad y su conciencia pudieran acceder a un determinado grado de autonomía y de libertad con respecto a las imágenes arquetípicas y a las pulsiones del Ello. Lo que se consigue de este modo es destruir la mitología antigua en su forma proyectiva, exterior, para buscar el sentido interior [...] Esta interiorización no se realizó, empero, más que de un modo inconsecuente e incoherente y para constatar en qué contradicciones se ha enredado el cristianismo por su hostilidad respecto a los mitos, basta con hacer una breve consideración retrospectiva de la historia del espíritu religioso».[22]

Pues bien, para Drewermann el problema de la violencia sólo puede tener una solución religiosa: en concreto señala que la clave de la pacificación hay que buscarla en la simbólica de los sacramentos, especialmente del sacramento central de la Eucaristía, una simbólica que sería tan arcaica como la violencia y tan sofisticada como la paz. El tema básico de la Eucaristía, la decisión por parte del dios de dejarse sacrificar para que su carne y su sangre sirvan de alimento a la humanidad (*teofagia*), tiene una gran antigüedad, siendo posible detectarlo en las primeras mitologías, tanto de los cazadores (por ejemplo el llamado «culto del oso») como, especialmente, de los recolectores-plantadores (ciclo de la vegetación), cuyas prolongaciones llegan hasta los mitos de Osiris o de Dionisos y a los misterios griegos de Eleusis. «Desde el punto de vista de la psicología religiosa —afirma Drewermann— este sacramento está destinado en sí mismo no ya a prohibir o a reprimir las pulsiones agresivas, a modo de tratamiento moral drástico, sino más bien a admitirlas, integrarlas e interpretarlas como elementos de un orden portador de sentido».[23] La sabiduría religiosa del sacramento no combate, pues, la pulsión agresiva para sofocarla mediante un esfuerzo consciente y voluntario (sea político o moral), sino que tiene una función catártica, psicoterapéutica diríamos en la actualidad, pues pretende proporcionarle una descarga rituali-

22. E. Drewermann, *La spirale de la peur. Le christianisme et la guerre*. Stock, París, 1994, p. 205.

23. Id., p. 216.

zada y autolimitada, para que la psique pueda restablecer su equilibrio interno.

En la visión mítica del mundo que sirve de *humus* a la Eucaristía la existencia tiene un carácter ambivalente: la vida y la muerte se encuentran necesariamente implicadas entre sí y son vistas como una pareja de opuestos que hay que mantener en equilibrio para que el mundo pueda seguir su curso. Para vivir es necesario matar (sea al animal, al enemigo agresivo) o despedazar la fruta y el grano y esta necesidad es vivida al mismo tiempo como una falta y como una expiación.[24] El sentimiento de culpabilidad y la depresión tienen aquí su origen ligado a la oralidad (comer el fruto del árbol prohibido) y a la madre (o, mejor, al *arquetipo* de la Madre sobre el que se polarizan las necesidades instintivas de seguridad, de estabilidad y de aceptación). Pues bien, el mito y el ritual de la teofagia tienen la virtud de desculpabilizar la agresividad, pues de lo que se trata aquí es de un autosacrificio del dios y no de un asesinato: así, una leyenda india cuenta que en una de sus vidas anteriores Buda se había encarnado en liebre, la cual se arroja voluntariamente al fuego para servir de alimento a un visitante que le pidió ayuda. Mientras que la actitud ética afea al ser humano su conducta e intenta hacerle sentirse culpable para que cambie, Drewermann considera que la religión (y no sólo el cristianismo) intenta liberarle interiormente de la culpabilidad y del miedo, pues «tiene suficiente confianza como para creer que el hombre no es portador en sí mismo del mal, a condición de que sus pulsiones y que su reactividad espontánea no estén exacerbadas al infinito por el espejo deformante del miedo».[25]

Ahora bien, esta desculpabilización es algo ambivalente, pues si bien sirve, de un lado, para afirmar la vida y dar cohesión al grupo, por otro lado viene a justificar la pulsión agresiva y la guerra limitándose a proyectarla contra un enemigo exterior (este sería precisamente el mecanismo del chivo expiatorio estudiado por Girard). Pero la religión ha encontrado además, afirma Dre-

24. Esta experiencia filogenética de tener que matar algo que se venera se repite en la psicogénesis individual, tras el inicio de la dentición, en la vivencia que tiene el lactante del pecho materno, la cual estría cargada con fantasmas de mordedura y de destrucción, por lo que el destete es vivido como un castigo merecido por su excesiva avidez. Cfr. Id., p. 219.

25. Id., p. 223.

wermann, la posibilidad de transmutar interiormente la pulsión agresiva mediante su simbolización, sustituyendo el sacrificio humano por el sacrificio animal y éste por la ofrenda vegetal (así, los misterios eleusinos culminaban con la exposición de una espiga, Buda muestra en silencio una flor de loto y en la Misa se eleva la hostia antes de la comunión). El cristianismo habría dado un paso decisivo en esta vía de la interiorización con la doctrina de la transustanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo, pero el mensaje seguiría siendo en el fondo el mismo que el anunciado ya por Buda y por los misterios de Eleusis: «El sufrimiento moral, el dolor, la injusticia, la muerte cambian de naturaleza cuando se los acepta interiormente y uno ya no se defiende de ellos como si se tratase de algo ajeno; las limitaciones y las cargas que gravitan sobre la vida exterior, material, pueden dar lugar, si son aceptadas, a una vida interior más profunda y más rica».[26]

Uno de los principales motivos que suele provocar el desencadenamiento de las guerras es el sentimiento de humillación y desvalorización, de estar oprimido por una potencia extranjera que se impone mediante el uso de la violencia. La reacción violenta ante una situación así vivida es vista por los que la ejercen como un movimiento legítimo, defensivo y liberador, que busca restablecer unos derechos conculcados injustamente por el agresor-invasor, como una lucha por la dignidad de un grupo o de una nación que no es reconocida por el otro. Se trataría, pues, de un intento de autoafirmación y de reconocimiento que se concreta en el intento de rebajar o matar físicamente al otro, de imponerse sobre él en una victoria político-militar, que considerada desde una perspectiva psicológica estaría simbolizando el deseo de que se reconozca y estime su valor interior. Por eso la violencia está condenada al fracaso. Surge, de la frustración, de la inseguridad, de la angustia de no poder ser, pero nunca encuentra una satisfacción: se limita «a ocultar el vértigo al vacío de identidad».[27] Pero esta autoestima sería precisamente, según afirma Drewerman, aquello que proporciona la religión con su

26. Id., p.230.

27. Cfr. Al respecto el artículo de J.M. Amenábar sobre «violencia», en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de la Existencia*. Editorial Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 592 y ss.

imaginería arcaica: el ritual de la teofagia pretende que todo el que participe pueda sentirse querido, aceptado y aprobado, tenga confianza en la existencia y adquiera autoestima. «Si el sentimiento que el hombre tiene de su propio valor se funda sobre esta confianza que le da la religión y llega a ser suficientemente sólido, entonces el hombre ya no tiene necesidad de la guerra».[28]

Drewermann estaría, pues, de acuerdo tanto con Girard como con Sofsky en que la solución al problema de la violencia no puede venir ni de la razón política, ni de la razón ética. Desmarcándose de Sofsky, cree con Girard que sólo la religión puede ofrecer una respuesta adecuada para salir de la espiral del miedo. Drewermann no establece empero, a diferencia de Girard, un corte entre el cristianismo y las demás religiones, pues precisamente ve en el simbolismo arquetípico que está en el trasfondo de todas ellas la única fuerza capaz de calmar efectivamente la inquietud de la existencia (el miedo, la angustia, el sentimiento de culpa, la envidia...) y de crear, por ello, formas de convivencia basadas en la autoestima y en la mutua afirmación, antes que en la negación y el deseo de exclusión. Pero dejemos aquí esta consideración psico-religiosa que ilustra por contraste la teoría de Girard, para ver cómo comparece en esta última la problemática de la modernidad y su preocupación por las víctimas.

4. **La paradoja de la modernidad y la preocupación por las víctimas**

La Modernidad es, según afirma Girard, la era del espíritu crítico y de la actitud científica. Ahora, sobre la noción cristiana de la persona se consolida la realidad del sujeto autónomo y se acaba con la lógica sacrificial que había provocado la resacralización del orden estamental padecida por la Edad Media.[29] En

28. E. Drewermann, *La spirale de la peur. Le christianisme et la guerre*, o.c., p. 233.

29. Véase una buena presentación global del pensamiento de Girard tomando como hilo conductor la problemática de la modernidad en M. Dias Costa, «As ilusoes da Modernidade: Girard e os parodoxos do individualismo», en *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol. 56, Fasc. 1-2, enero-junio 2000, pp. 117 y ss.

ella surge también, empero, la ilusión individualista del sujeto que busca a toda costa la originalidad y la autonomía, así como nuevas formas de mimetismo negativo que adquieren un nivel antes nunca alcanzado: ahora el deseo metafísico ya no se fija sobre un modelo jerárquicamente lejano y trascendente, sino sobre el prójimo, con el que se mantiene una relación de igualdad propiciada por la democracia, lo cual hace posible el surgimiento de una disposición psicológica compuesta de soledad, orgullo y resentimiento.[30]

Al tiempo que el Estado se separa de la Iglesia adquiriendo un poder absoluto, la dimensión económica de la existencia adquiere un protagonismo que antes nunca había tenido: el ser humano como trabajador y consumidor se pone en primer plano y las relaciones con las cosas sustituyen a los vínculos humanos característicos de las sociedades tradicionales. «La economía moderna se presenta, para Girard, como el principal sustituto de la violencia sacrificial: al igual que ella es capaz de crear un orden a partir de lo contingente y lo arbitrario, pero también puede estar en el origen de conflictos y de guerras. Este carácter paradójico de la economía, lo mismo que la "ambivalencia de la escasez", no depende de una determinada cantidad de recursos reales existentes, sino de la red de intercambios individuales a que da lugar. Pensado a partir de la teoría mimética, el orden económico liberal se presenta como un sistema autónomo y auto-referencial cuyos objetos son creaciones del propio deseo, un deseo que se expresa en este ámbito como libre competencia de los intereses individuales en el mercado de la oferta y la demanda».[31]

Así pues, lejos de acabar con la violencia, la modernidad va a experimentar formas de conflicto, de agresión y de exterminio nunca antes conocidas, que llegan a hacer que en la actualidad

30. Dostoievski se refiere a esa disposición, de la que hablaremos más abajo, cuando dibuja la psicología del protagonista de sus *Memorias del subsuelo*, que comienza así: «Soy un enfermo. Soy un malvado. Soy un hombre desagradable. Creo que padezco del hígado... Pero no sé absolutamente nada de mi enfermedad. Ni siquiera puedo decir con certeza dónde me duele. Ni me cuido ni me he cuidado nunca... Por eso sé que si no me cuido es por maldad. Estoy enfermo del hígado. ¡Me alegro! Y si me pongo peor, me alegraré más todavía».

31. M. Dias Costa, «As ilusoes da Modernidade: Girard e os parodoxos do individualismo», o.c., p. 134.

el peligro de destrucción de la vida en el planeta sea algo real. En este sentido cabe decir que nuestra época es la peor de todas las que ha habido, la que más víctimas ha provocado. Pero al mismo tiempo es también verdad, apunta Girard, que en ninguna otra época se han hecho valer los derechos de las víctimas como en el presente. La historia no ha conocido, como ya constató Voltaire en su *Candide*, una Arcadia o una Edad de Oro en la que la sociedad se rigiera efectivamente por la compasión y por el ideal de justicia. «Ni en la China de los mandarines, ni en la India, ni en las sociedades precolombinas, ni en Grecia, ni en Roma, la de la República y la del Imperio, se preocupaban lo más mínimo por las incontables víctimas que sacrificaban a sus dioses, en honor a la patria o a la ambición de sus conquistadores, grandes o pequeños».[32]

Se abolió la esclavitud, se suprimió la caza de brujas, se establecieron unas condiciones dignas de trabajo, se generalizó el voto de la mujer, se protege a la infancia, a los ancianos, a los discapacitados, a los extranjeros, a las minorías sexuales, se envía ayuda internacional en caso de catástrofes... Por más que, como se afirma constantemente, muchas de estas cosas sean sólo gestos que no resuelven efectivamente los problemas y respondan muchas veces a un afán de prestigio o escondan otros intereses (hasta llegar a convertirse en objeto de rivalidades miméticas), lo cierto es que la existencia misma de esos reproches es un síntoma del nivel que ha alcanzado la preocupación por las víctimas: en épocas anteriores esa preocupación era tan débil que ni siquiera se reprochaban su indiferencia.[33] Obviamente Girard no se propone con esto justificar el mundo en que vivimos liberándolo de la crítica: tenemos buenas razones para hacernos recriminaciones, pues en relación con los medios materiales de que disponemos los resultados son casi irrisorios (así, nadie puede creer de buena fe que está fuera de nuestro alcance acabar con el hambre y la sed en el mundo, pues bastaría con derivar a tal fin una pequeña parte del presupuesto militar).

32. Id., p. 210.

33. «Para demostrarnos que no somos etnocéntricos ni triunfalistas, tronamos contra la autosatisfacción burguesa del siglo XIX, ridiculizamos esa bobada del *progreso* para caer en la bobada inversa: la de acusarnos de ser la más inhumana de todas las sociedades». Id., p. 215.

No se puede negar, empero, la diferencia no sólo cuantitativa sino cualitativa de la sociedad moderna con relación a cualquier otra de las que han existido. «Las sociedades antiguas eran comparables entre sí, pero la nuestra es realmente única. Su superioridad en todos los terrenos es tan aplastante, tan evidente, que, paradójicamente, está prohibido mencionarla».[34] Esa superioridad radica primariamente en el ámbito de lo moral y de lo político-social: proviene de la toma de conciencia y de la supresión de los mecanismos sacrificiales con el deseo de reparar las injusticias e instaurar modos de convivencia más humanos. Estas transformaciones morales y sociales provienen, según afirma Girard, del humanismo y, en última instancia, del ideal cristiano proyectado en la imagen del «reino de Dios», que es el efectivo trasfondo religioso del lema revolucionario «libertad, igualdad, fraternidad», y vienen acompañadas de avances en el conocimiento científico y de desarrollos técnicos y económicos así mismo sin precedentes. En los siglos XVIII y XIX las élites sociales se dieron cuenta de esta situación y fueron presas de una inflación y de un complejo de superioridad, de una *hybris*, como dirían los antiguos griegos, que puede ser vista como una de los factores que están en el origen de las catástrofes del siglo XX.[35] Parece ser el temor a recaer en esa soberbia, junto al temor a humillar a los otros, lo que impide mencionar siquiera esa superioridad: es como si existiera un acuerdo tácito para evitar esta cuestión y ese acuerdo estaría promovido, según Girard, por la propia preocupación por las víctimas, que sería «la máscara laica de la caridad».[36]

34. Id., p. 219.

35. En este sentido el nazismo sería un producto de esa inflación y habría intentado «erradicar primero de Alemania, y a continuación de Europa, esa vocación asignada por su tradición religiosa: la preocupación por las víctimas». Id., p. 222.

36. Id., p. 214. En este mismo sentido para Girard también la globalización ha de ser concebida dentro de este proceso general que es el cristianismo: «La apertura gradual de las culturas encerradas en sí mismas se inicia en plena Edad Media y acaba en nuestros días con la llamada globalización que, en mi opinión, sólo secundariamente constituye un fenómeno económico. Su verdadera fuerza motriz es el fin de las interdicciones victimarias, la fuerza que tras haber destruido las sociedades arcaicas, desmantela hoy a sus sucesoras, las naciones llamadas modernas». Id., p. 215.

5. El olvido del mal: una reflexión sobre el 11 S (J.-P. Dupuy)

Girard comparte, pues, con Sofsky el pesimismo radical sobre las posibilidades que tiene el ser humano de escapar de la violencia con los recursos que le ofrece su propia cultura, ya que ésta se encontraría irremediablemente implicada con aquélla, pero se separa de él al reconocer una posible salida en la «sobrecultura» representada por el cristianismo como factor que paulatinamente, y con sus más y sus menos, va trabajando en el descubrimiento de la verdad y en la consiguiente supresión de los componentes sacrificiales de la vida social gracias al amor. En cualquier caso, Girard a lo largo de su obra ha insistido mucho más en la parte negativa, la denuncia de la función encubridora de la violencia que realizan los mitos y de los peligros de la ilusión de autonomía imperante en la Modernidad, que en la positiva sobre los avances en la desacralización (las consideraciones sobre la preocupación por las víctimas son casi una excepción) o sobre las vías para potenciar una autonomía no meramente ilusoria.

Pues bien, partiendo de la teoría mimética de Girard, a la que enriquece con perspectivas que se derivan, entre otras, de la teoría de sistemas y de la crítica a la sociedad industrial de Ivan Illich, Jean-Pierre Dupuy lleva más de treinta años haciendo estudios sobre las bases económicas de la vida social y sus paradojas (*La traición de la opulencia*, *El infierno de las cosas*), sobre la tradición del liberalismo político (*El sacrificio y la envidia*, *Liberalismo y justicia social*) o sobre la visión mecanicistas que se deriva de las ciencias cognitivas (*En los orígenes de las ciencias cognitivas*, *¿Creen los sabios en sus teorías?*, *La mecanización del espíritu*). Tales estudios muestran el potencial crítico que encierra la noción girardiana del deseo mimético, noción que Dupuy emplea especialmente para intentar comprender los problemas que impiden la realización de la autonomía. «Girard ha demostrado que en un mundo en el que es imposible la autonomía, la voluntad de autonomía conduce inevitablemente a caer en la trampa del *double bind* [...] No ha demostrado, empero, que la autonomía sea siempre una exigencia imposible. Lógicamente, pues, deberían intentar ver en él a un aliado de peso todos aquellos

cuyo combate se organiza precisamente en torno a ese valor: la autonomía».[37]

En nombre de esa autonomía, siempre problemática y paradójica, del ser humano, Dupuy critica irónicamente la línea de pensamiento predominante en la actualidad, esa especie de alianza entre el racionalismo individualista, las ciencias cognitivas, la filosofía analítica y el estructuralismo que, poniendo el énfasis en la importancia de la conceptualización económica, intenta consumar la reducción naturalista del espíritu y sacar a la luz definitivamente sus presuntos «mecanismos». Hablar de los «mecanismos del espíritu» implica que la metáfora de la máquina sigue siendo fuente de inspiración, pero ahora ya no es el reloj el que manda, sino otras máquinas mucho más sofisticadas. Se trata de máquinas informáticas que generan un pensamiento de tipo puramente calculador, que realizan operaciones encadenadas de acuerdo con unas reglas fijas, y procesan datos de acuerdo con un programa.

Respondería también a este intento de mecanizar el espíritu, según afirma Dupuy, la crítica al humanismo formulada por Heidegger dentro de su reflexión sobre la metafísica, crítica que ha servido de inspiración a la filosofía francesa de corte tanto estructuralista y posestructuralista como deconstructor.[38]

---

37. P. Dumouchel y J.-P. Dupuy, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. Seuil, París, 1979, p. 104.

38. Dupuy alude aquí a la provocativa teoría heideggeriana de que la tecnociencia no constituye una amenaza para los valores humanistas sino que sería precisamente su realización efectiva. En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger formula efectivamente una crítica radical al humanismo, pues lo considera como una fase de la historia de la metafísica que conduce a la situación de «dominio planetario de la técnica», pero esa crítica no parece apuntar, como sugiere Dupuy, a justificar la mecanización del espíritu. Heidegger considera que el humanismo, que toma como punto de partida la cuestión del hombre, se reduce a ser una antropología, incluso un antropomorfismo, impidiendo, al igual que la metafísica antigua, el planteamiento de la cuestión originaria de la experiencia del ser y propiciando un subjetivismo prometeico que no da cuenta de la dimensión ontológica del ser humano. «Si no planteamos —afirma E. Grassi, el editor de la *Carta sobre el humanismo*—, de manera primaria la cuestión de cómo el ser concierne al hombre y de la forma en que le dirige su interpelación, desperdiciamos toda oportunidad de decir algo fundamental sobre los seres humanos, y es por eso por lo que Heidegger sostiene que el humanismo no alcanza la esencia del hombre. En esta medida, el pensamiento en *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*)

Así, tanto la búsqueda por parte de Lévi-Strauss de las estructuras inconscientes que hacen posible la existencia de una especie de cognición sin sujeto, como la identificación lacaniana del inconsciente con un autómata (en virtud de la cual traduce la pulsión de muerte freudiana en términos de un «automatismo de repetición») cuadran perfectamente con la concepción cibernética de la voluntad como un mecanismo de retroacción negativa. En este contexto el sentido resulta ser algo meramente secundario, un «efecto de superficie», una máscara o cáscara que recubre el funcionamiento mecánicamente determinado del espíritu.

Al reducir el ser humano a la condición de un autómata se consigue, por un lado, un poder inmenso sobre él, una capacidad de control y de dominio casi ilimitada y, por otro lado, se resuelve casi de golpe o, mejor, se evacúa, el problema del mal, con lo que el problema político se convierte en algo trivial. Obviamente este es, visto desde la perspectiva del poder, el mejor escenario posible: la utopía del orden, ya parodiada hace años por Huxley y Orwell. Algo de eso es lo que pretende la economía política (o mejor dicho, la reducción, pretendida por cierto neoliberalismo, de la problemática psicosocial a la sola problemática económica) cuando concibe el mercado como una especie de autómata gigantesco que funciona tanto mejor cuanto menos humanos son los participantes, de tal modo que la mutua indiferencia entre ellos, la frialdad y la impersonalidad serían la mejor garantía de que los procesos de regulación funcionan adecuadamente y, por tanto, del bien común.[39] La mecanización del espíritu, la mercantilización de la vida y la despersonalización de la relaciones humanas serían, pues, mecanismos de

---

está contra el humanismo [...] porque éste no pone suficientemente alta la *humanitas* del hombre». E. Grassi, *Heidegger y el problema del humanismo*. Anthropos, Barcelona, 2006, p. 47.

39. «Mi hipótesis al respecto —afirma Dupuy— es que el mundo de la competencia económica es tan duro que se ha intentado ahorrarle al menos los tormentos que genera cuando adopta la forma devastadora de la psicología del subsuelo. Como esa psicología consiste en el apego obsesivo por el obstáculo que representa un rival venerado y odiado al mismo tiempo, evitaremos el peligro separando completamente a los sujetos entre sí. Se harán la guerra, pero sin coincidir nunca». J.P. Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*. Bayard, París, 2002, p. 73.

defensa que evitan afrontar el sufrimiento que deriva del problema del mal, ineludiblemente ligado al problema de la libertad del ser humano.

Si se aborda con este modelo de interpretación mecanicista, dominante en las ciencias sociales (así como también en nuestro sentido común), un acontecimiento histórico, por ejemplo el ataque terrorista del 11 de marzo del 2001, nos vemos impulsados a *explicarlo* buscando sus *causas* y considerando estas causas como sus *razones* (si alguien hace A es porque desea B y cree que haciendo A logrará B). Cualquier acción queda dotada de un mínimo de racionalidad si se la concibe como motivada por deseos y creencias. Todo el horror y el rechazo que provoca un acto de este tipo se proyecta así sobre la alteridad de unas creencias insensatas o perversas que se postulan como su causa, sin poner en cuestión en ningún momento el principio fundamental que rige este paradigma racional-individualista: que la pura ley del interés es lo que gobierna el mundo.

En este sentido Dupuy considera que la clave de comprensión no está en la alteridad cultural y religiosa de los criminales, alteridad que estaría provocando un «choque de civilizaciones», sino más bien en una lógica de la identidad, de la fascinación y de la imitación. En este sentido cita a Maxime Rodinson, uno de los fundadores de la reflexión contemporánea sobre el islam, cuando afirma que «como ha surgido de una fuente común con el monoteísmo bíblico, el islam ha crecido en una *envidiosa ambivalencia* respecto a la atracción del brillo occidental. Gran parte del fanatismo actual consiste en la tentativa desesperada de responder a esta cuestión eminentemente política: *¿por qué los europeos progresan mientras que nosotros acumulamos los atrasos?*».[40] El odio contra Occidente no provendría según esta tesis de la diferencia entre tradiciones, sino más bien de la pérdida de esa diferencia, de la incapacidad de las tradiciones autóctonas para contener la fascinación que provoca el progreso y el deseo de ser iguales. Así pues, no habría que hablar propiamente de un «choque de civilizaciones» fundadas en diferentes creencias y tradiciones sino más bien un conflicto dentro de una misma civilización global que se encuentra en trance de nacimiento. «Cuando la

40. Id., p. 44.

fiebre de la competitividad se extiende por todo el planeta y algunos pierden sistemáticamente en ese juego, resulta inevitable que ese mal que es el resentimiento —sea cual sea el nombre que se le dé: orgullo, amor propio herido, envidia, celos, odio, etc.— produzca estragos. La filosofía política contemporánea parece estar completamente desarmada respecto a una verdad tan sencilla».[41]

Resulta muy significativo a este respecto que, en su intento de dar cobertura ideológica a los atentados, el propio Ben Laden apelase al *principio de reciprocidad* y pretenda haber actuado en nombre de las víctimas.[42] «Que el terrorismo islámico es el reflejo monstruoso del occidente cristiano del que aborrece se hace patente en su retórica victimista. La universalización de la preocupación por las víctimas es uno de los síntomas de que la civilización se ha extendido por todo el planeta. En todas partes se persigue, se mata, se masacra o se mutila en nombre de las víctimas propias, sean reales o pretendidas».[43]

Conclusión

En 1949 Erich Neumann, un psicólogo judeo-alemán, publicó un libro titulado *Psicología profunda y nueva ética* en el que intenta comprender la tragedia que Europa acababa de vivir, reflexionando sobre la significación y la (in)eficacia anímica

41. Id., p. 45. Dupuy cita también a este respecto a Girard, en un texto escrito antes del 11-S: «El odio contra Occidente y todo lo que representa no proviene de que su espíritu sea verdaderamente ajeno a esos pueblos, ni de que éstos se opongan realmente al progreso, sino de que el *espíritu competitivo* les resulta tan familiar como a nosotros mismos. Lejos de desviarse de Occidente, no pueden evitar, aunque sin reconocerlo, imitarlo y adoptar sus valores, y están tan devorados como nosotros por la ideología del éxito individual o colectivo». R. Girard, *Celui par qui le scandale arriva*. París, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 23-24.

42. «Son los americanos los que han empezado. La respuesta y el castigo deben ejercerse siguiendo escrupulosamente el principio de reciprocidad, sobre todo cuando se trata de mujeres y de niños. Los que lanzaron bombas atómicas y usaron armas de destrucción masiva contra Nagasaki e Hirosima fueron los americanos. ¿Acaso esas bombas podía distinguir entre los militares y las mujeres y los niños». J.P. Dupuy, *Avions-nous oublié le mal?* o.c., p. 49.

43. Id., p. 52.

de la ética tradicional.[44] Nuestra cultura se habría levantado sobre una ética de la virtud que, tanto en su raíz griega como en la judeo-cristiana, se organiza en torno a la celebración del bien y de lo positivo, celebración que conlleva al mismo tiempo la negación de lo negativo y la represión o exclusión del mal y de la *sombra*.[45] Se trata de una estrategia que podemos denominar *heroica*, ya que está basada en la lucha del yo consciente por imponerse sobre los impulsos, las tendencias y deseos que comparecen, en ese determinado contexto ético, como malos, y *patriarcal*, pues comparecen como positivos precisamente los valores masculinos vinculados con la simbólica de la luz, la elevación, el cielo y la conciencia (no se olvide que *virtud* proviene de *vir*), mientras que el monstruo al que tiene que matar el héroe con su espada-lanza suele tener connotaciones matriarcal-femeninas.

Esta estrategia funciona bien en determinados contextos y tiene sentido en cuanto contribuye al desarrollo de la personalidad, pero en el transcurso de la historia ha ido perdiendo su eficacia sobre la psique y, en su versión ascético-protestante de la ética del trabajo, ha conducido a la modernidad hasta el borde del abismo. La cuestión decisiva aquí es qué ocurre con todo aquello que la ética antigua excluye o reprime. Y la respuesta de Neumann es que todo lo que está en oposición a los valores se va acumulando en la *sombra*. La *sombra* es, pues, aquella parte oscura de la personalidad que no puede ser aceptada dentro del marco ético oficial. Al no ser aceptada, la *sombra* se proyecta sobre alguna realidad exterior y es experimentada ahí fuera, como algo ajeno a uno mismo, y que puede, por ello, ser destruido o expulsado. Eso es precisamente lo que ocurre en el rito judío del chivo expiatorio, en el que se abandonaba en el desierto un ma-

---

44. E. Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik* (1949), Frankfurt, Fischer, 1990. Existe en castellano una edición agotada en Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1960 y una traducción parcial, de la que soy responsable, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros, *Diccionario de Hermenéutica*, Universidad Deusto, Bilbao, 2006, «Apéndice: Hermenéutica del alma».

45. En la psicología jungiana la *sombra* representa el lado oscuro de la personalidad en el que residen los aspectos rechazados por la conciencia moral y que se quieren negar. La *sombra* es en cada individuo una configuración personal, pero tiene sin embargo un arraigo arquetípico ya que en todo ser humano hay una parte oscura. Ese aspecto colectivo de la *sombra* queda personificado en las figuras de los demonios, brujas y brujos, Satán, Mefistófeles, cábiros, faunos, etc.

cho cabrío simbólicamente cargado con todo el mal y el sentimiento de culpa de la colectividad.

Este modo de gestionar el problema del mal tiene sentido en determinadas fases, cuando todavía la conciencia individual es muy débil, pero resulta también muy peligroso: una buena prueba de la peligrosidad de ese procedimiento sobre el que se levanta la ética antigua la encontramos precisamente, según afirma el judío E. Neumann, en el holocausto del pueblo judío, que en trágica inversión se vio convertido él mismo en víctima inocente, en chivo expiatorio de una colectividad a la que ningún mal había provocado.

Pues bien, la tesis de Neumann es que necesitamos (y está en trance de surgir) una nueva ética, una ética que renuncie a esa estrategia que tan ineficaz y peligrosa se ha mostrado, una ética en la que el individuo en vez de limitarse a expulsar el mal, descargándose de él para echarlo sobre las espaldas de algún otro, se preocupe, podríamos decir usando una metáfora de gran actualidad dado los problemas ecológicos y medioambientales que padecemos, de «reciclarlo».

> Al asumir la responsabilidad de nuestra *sombra* —afirma E. Neumann— se cancela su proyección (la psicología del chivo expiatorio), se abandona la guerra, disfrazada de cruzada moral, que pretendía exterminar el mal, especialmente el del vecino, y comienza a surgir una actitud que ya no se basa en el castigo y la purificación. La aceptación de la sombra es una fase del proceso de desarrollo que va generando una nueva estructura de la personalidad en la que, como hemos indicado, el sistema consciente queda vinculado con el inconsciente. La ampliación de la personalidad se basa en la asimilación y la toma de conciencia de ciertos contenidos inconscientes que tienen perspectivas de futuro y que señalan nuevas vías para la conciencia, así como en la elaboración y transformación de los contenidos negativos del inconsciente, es decir, de aquellos contenidos que inicialmente comparecen como hostiles a la conciencia y al *yo*.[46]

Preocuparse de la propia *sombra*, reconocerse responsable de ella, asumirla y aceptarla son las condiciones para poder integrarla y transformarla, poniéndola al servicio de la maduración

46. E. Neumann, *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, o.c., p. 95.

de la personalidad, cosa que no es sólo una cuestión individual, sino que también tiene una función social, pues al hacerse uno cargo de su parte oscura está evitando proyectarla sobre los demás y contribuyendo a la «descontaminación» del ambiente social. Podríamos decir, pues, que la nueva ética esbozada por Neumann desde la perspectiva de la psicología no se centra en la celebración del bien sino en la toma de conciencia de lo que falta, de lo que se excluye, de los huecos oscuros, y en la asimilación transformadora del mal.

En concordancia con el imperativo del oráculo de Delfos, «conócete a ti mismo», esta perspectiva psicológica ahonda en el descubrimiento de los condicionamientos psíquicos que, como la proyección de la *sombra*, encuadran y delimitan la ética y el comportamiento de los individuos. Pues bien, en nuestra opinión ese descubrimiento podría apuntar en la misma dirección que el desenmascaramiento realizado por Girard de las sacralizaciones basadas en el mimetismo violento, una desacralización que, como afirma Dupuy, comporta una ampliación de la conciencia y un reforzamiento de la autonomía del ser humano, relanzando el proyecto del humanismo renacentista que la modernidad no habría podido realizar al quedar atrapada en las ilusiones del individualismo.[47] Lejos del triunfalismo de la modernidad celebradora de la razón, el progreso y las luces, esta nueva actitud se basa en asumir el componente trágico de la existencia humana, el mal, la irracionalidad, la catástrofe y la oscuridad, como un punto de partida, haciendo como si se tratara de un destino o de una fatalidad que no es tal más que en la medida que no lo reconocemos como consecuencia de nuestros actos, pero que si se asume es posible conjurar de algún modo.[48]

47. Cfr. al respecto M. Dias Costa, «As ilusoes da Modernidade: Girard e os parodoxos do individualismo», o.c., p. 140.

48. Cfr. J.-P. Dupuy, *Pour une catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, o.c., pp. 62-63.

4

LA IDEA DE PROGRESO Y EL PROBLEMA DEL MAL

Una de las consecuencias paradójicas que ha tenido la globalización en el ámbito del debate teórico es que ha venido a ratificar el agotamiento y vaciamiento de la idea de progreso, la cual ha perdido el encanto que le proporcionaba el deseo de emancipación y la aspiración a la igualdad y fraternidad que latían en sus entrañas. Así vaciada de sentido en el contexto de la globalización, la idea de progreso se reduce a ser un mero recurso retórico, empleado especialmente por las fuerzas políticas más conservadoras en lo político y más (neo)liberales en lo económico, para justificar sus pretensiones de continuar «avanzando», creciendo, desarrollándose, caiga quien caiga. Es curioso, aunque tal vez sólo sea una casualidad, que la idea de progreso haya perdido presencia en el panorama intelectual en la misma medida que la idea de globalización se ha ido imponiendo. ¿Querrá decir esto que la globalización ha de entenderse como resultado de la última secularización del progreso?

De hecho, la idea de progreso es bastante reciente. No la encontramos en ninguna religión (entre las que predomina la idea del ciclo, salvo en el cristianismo, que ve en el acontecimiento de la Encarnación un punto de no retorno) ni en ninguna filosofía de la antigüedad (así, Aristóteles veía en la historia una serie de procesos de crecimiento y decadencia similares a los que se dan en el reino vegetal y animal). Ni siquiera era algo evidente para los primeros pensadores de la modernidad tales como Maquiavelo, Hobbes, Hume, Vico o Voltaire, pues, aunque sabían reconocer cuándo se daba efectivamente un progreso, no consideraban que se tratase de un fenómeno continuado: «Sabían —afirma Gray refiriéndose a estos iniciadores del pen-

samiento moderno— que, igual que había ocurrido antes, sobrevendrían tiempos de paz y libertad, pero creían que lo que se ganaba en una generación seguramente se perdería en otra, que, así en política como en moral, no había progreso, sino tan sólo alternativas de pérdidas y ganancias».[1]

La fe en el progreso no se impone propiamente hasta los inicios del siglo XIX, cuando se establece una alianza entre la esperanza escatológica que pervivía en un cristianismo en crisis, y un tanto desorientado ante los signos de los tiempos, y el emergente poder de la ciencia, de la tecnología y de la industria también en crisis, pero de fortalecimiento.

> De las esperanzas escatológicas del cristianismo heredamos la creencia de que en el devenir histórico puede encontrarse no sólo sentido sino incluso la salvación. Del avance acelerado del conocimiento científico tomamos la creencia en un progreso análogo de la propia humanidad. En cierto sentido, la idea de progreso es una versión laica de la escatología cristiana.[2]

Tanto el progresismo liberal como el marxista descansarían de un modo u otro sobre la creencia cristiana en la salvación, bien que secularizada: mientras que la salvación cristiana afecta especialmente al alma y apunta simbólicamente al Reino de Dios, el progreso moderno busca su realización literal, político-económica podríamos decir, en el interior de la historia, en el «siglo». Comparten también otra creencia que alimenta a la filosofía occidental al menos desde Sócrates: que el conocimiento va asociado a la virtud. Este intelectualismo moral defiende que nadie hace el mal a sabiendas de que es malo, sino que lo hace confundiéndolo con el bien. La maldad no dependería de la voluntad, pues propiamente siempre se desea el bien: es más bien resultado de un error epistemológico, de un fallo en el conocimiento. Hegel y Marx, Saint-Simon y Comte, Bakunin y Mill, Popper y Fukuyama siguen creyendo que el conocimiento es liberador y que la ciencia contribuye a la creación de un mundo mejor, más humano y más justo. Como contrapunto podemos citar la crítica de J. Gray cuando afirma: «En comparación con

1. J. Gray, «Una ilusión con futuro», en http://www.letraslibres.com/index.php?art=9969.
2. W. Sofsky, *Tiempos de horror*, o.c., p. 153.

el mito del Génesis, el mito secular según el cual la humanidad está en marcha hacia la libertad es mera superstición. Como enseña el relato del Génesis, el conocimiento no puede salvarnos de nosotros mismos. Que sepamos más que antes sólo significa que tenemos mayor campo para despegar nuestra locura, pero —como enseña también el Génesis— no tenemos la posibilidad de deshacernos de lo que sabemos. Si tratamos de recuperar el estado de inocencia, el resultado sólo puede ser una locura mayor».[3]

Pues bien, en este contexto cabe entender la globalización, ese proceso de supresión de límites que resulta sumamente ambiguo por cuanto que implica apertura y comunicación por un lado, pero también explotación y dominación por el otro, como la aplicación del ideal de progreso al ámbito exclusivo de la realidad económica, prescindiendo de sus componentes éticos y político-sociales, es decir como la reducción economicista del proyecto progresista. La caída del muro de Berlín representaría, efectivamente, la supresión de los límites que dificultaban la extensión del mercado y la libre competencia por todo el mundo y por todas las áreas de la vida humana, de tal modo que todo entraría en el circuito y en la lógica de la mercancía (con lo que también el alma humana quedaría, como apuntó Adorno, *reificada*). Podríamos decir en este sentido que la globalización representa la secularización o, mejor aún, la *mercantilización* de la idea de progreso, una mercantilización que se corresponde con la reducción del ser humano a la condición de *homo economicus*. La expresión *homo economicus*, que se ha convertido en una especie de fetiche del pensamiento económico, político y organizacional, alude a un modelo de comportamiento humano perfectamente racional por cuanto que calcula rigurosamente a la hora de elegir entre las diversas alternativas aquella que maximiza sus ganancias. Adam Smith ya dejó esbozado este modelo del ser humano que parece tender a imponerse con el proceso de globalización:

> En todos los países donde existe una seguridad aceptable, cada hombre con sentido común intentará invertir todo el capital de

3. J. Gray, *El silencio de los animales. Sobre el progreso y otros mitos modernos*. Sexto Piso, Madrid, 2013, p. 69.

que pueda disponer con objeto de procurarse o un disfrute presente o un beneficio futuro. Si lo destina a obtener un disfrute presente, es un capital reservado para su consumo inmediato. Si lo destina a conseguir un beneficio futuro, obtendrá ese beneficio bien conservando ese capital o bien desprendiéndose de él; en un caso es un capital fijo y en el otro un capital circulante. Donde haya una seguridad razonable, un hombre que no invierta todo el capital que controla, sea suyo o tomado en préstamo de otras personas, en alguna de esas tres formas, deberá estar completamente loco.[4]

Usando una metáfora informática podríamos decir que el proyecto de la globalización ha comenzado por el desarrollo del *hardware* con la extensión de una red que pone en comunicación casi instantánea la información emergente en cualquier lugar del planeta con cualquier otro lugar, cosa que encierra unas potencialidades enormes, pero que aún no se han elaborado las múltiples versiones del *software* que pueden llenar de contenido a ese proyecto y que ante esa carencia el propio sistema habría instalado, por defecto, el programa *homo economicus*. Ante la falta de resistencia este programa amenaza con extenderse por doquier y hacerse con el control de la totalidad del proyecto, haciendo que el cálculo, el beneficio y la técnica lo dominen todo.[5]

En esta mercantilización de la idea de progreso el ser humano queda reducido a la condición de un autómata que calcula y persigue técnicamente maximizar el beneficio: un beneficio que suplanta en el presente el lugar del Sumo Bien, siempre perseguido por la tradición metafísica en un ejercicio que elude la cuestión del mal, proyectándolo al exterior y negándole entidad.[6] Al automatizar así al ser humano, siguiendo ahora el modelo cibernético, se consigue una capacidad de control y de dominio casi ilimitada y además se resuelve casi de golpe o, mejor, se evacua, el problema del mal, con lo que el problema político se convierte en algo trivial. Obviamente este es, visto desde la pers-

4. A. Smith, *La riqueza de las naciones*, México, Publicaciones Cruz O, S.A., 1977, p. 319.

5. Cfr. J. Baudrillard y E. Morin, *La violencia del mundo*. Barcelona, Paidós, 2004.

6. A este respecto puede ser ilustrativo, como apunta A. Ortiz-Osés, que para S. Agustín el mal no tiene causa eficiente sino deficiente (*De civitate Dei*, 12,7), con lo que se presenta como mera deficiencia o falta de eficiencia.

pectiva del poder, el mejor escenario posible, la utopía del orden, ya parodiada hace años por Huxley y Orwell. Algo de eso es lo que pretende la economía política (o mejor dicho, la reducción, pretendida por cierto neoliberalismo, de la problemática psicosocial y política a la sola problemática económica) cuando concibe el mercado como una especie de autómata gigantesco que funciona tanto mejor cuanto menos humanos son los participantes, de tal modo que la mutua indiferencia entre ellos, la frialdad y la impersonalidad serían la mejor garantía de que los procesos de regulación funcionan adecuadamente, es decir, la mejor manera de garantizar el bien común.[7] La mecanización del espíritu, la mercantilización de la vida y la despersonalización de las relaciones humanas serían, en este sentido, como mecanismos de defensa que evitan afrontar el sufrimiento derivado del problema del mal, ineludiblemente ligado al problema de la libertad del ser humano.[8]

Pues bien, frente a este modelo obsesionado por la economía, imperante en la actualidad en las ciencias humanas y sociales, que, ignorando lo trágico de la condición humana, sólo contempla a seres racionales calculando cuidadosamente sus intereses, cabe recurrir, como hace el profesor de la Universidad de Stanford, J.-P. Dupuy, a una tesis que no es nueva en absoluto, pero que actualmente apenas se suele plantear: «El mal no es sólo una categoría moral, propia del juicio normativo, sino que es también un principio de explicación. Existe un poder causal del mal, irreductible a la lógica del interés. Bajo forma de resentimiento, de envidia, de celos, de odio destructor, el mal puede adquirir una potencia enorme y arrasar según pasa todo aquello

7. Han señala que el neoliberalismo con su exaltación del rendimiento y del consumo «es un orden social del que ha desparecido por completo el Eros». B.-Ch. Han, *La agonía del Eros*. Herder, Barcelona, 2014, p. 43. Sin Eros, que queda reducido a sexualidad, y sin la negatividad que el Eros comporta, la «sociedad positiva» se preocupa por la «mera vida», por asegurar la supervivencia incrementando la capacidad de consumo. «Y esa vida —continúa Han— es la de un esclavo. Esta preocupación por la mera vida, por la supervivencia, despoja a la vida de toda vivacidad», o.c., p. 43. En cambio, el amor «*deshabitúa* y *reduce el narcisismo*. Produce una "ruptura", una "perforación" en el orden de lo habitual y de lo igual», o.c., p. 69. En este sentido el amor sería un «evento» que abre a algo totalmente distinto.

8. Cfr. F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Barcelona, Anthropos, 1989.

que, salvando la distancia entre los hombres, les permite vivir juntos».[9] Dupuy formula esta tesis apoyándose en observaciones de autores como Hobbes (cuando afirma que la política no se construye sobre el bien sino sobre el mal que todos queremos evitar: la violencia), Rousseau (con su distinción entre el «amor de sí», afirmativo y el «amor propio», reactivo), Tocqueville (cuando afirma que es la identidad y la igualdad propiciada por la democracia, y no la alteridad, la que provoca los conflictos más virulentos), observaciones que han sido recogidas y representadas en toda su magnitud por la gran literatura, así por ejemplo en el caso de Dostoievski.

En las *Memorias del subsuelo* el novelista incluye antes de la parte novelada un texto teórico que puede ser entendido como una crítica en toda regla de las doctrinas que subyacen al modelo del *homo economicus*, esa versión mercantilista del «buenismo» tradicional de nuestra cultura, ironizando sobre su ingenuidad:

> ¿Quién fue el primero que proclamó que el hombre comete villanías sólo porque no sabe ver cuáles son sus propios intereses, y que si lo ilustrasen, si le abriesen los ojos ante sus verdaderos intereses, ante sus intereses normales, dejaría inmediatamente de cometer villanías y se convertiría acto seguido en un hombre bueno y honrado, puesto que, ilustrado por la ciencia y comprendiendo sus verdaderos intereses, obtendría las ventajas que el bien proporciona? Como se sobrentiende que nadie puede obrar a sabiendas contra su propio interés, el hombre se vería obligado, por decirlo así, a hacer el bien. ¡Como un niño! ¡Como un niño puro e ingenuo! Pero ¿acaso el hombre, en el curso de sus miles de años de vida en la Tierra, ha obrado siempre al dictado de su interés? ¿Qué haremos entonces de esos millones de hechos que atestiguan que los hombres, aún advirtiendo cuál es su interés, lo relegan a un segundo plano y siguen un camino completamente distinto, lleno de riesgos y azares?[10]

En esta obra Dostoievski nos presenta a un hombre enfermo del hígado, pero que no quiere curarse, que actúa obstinadamente contra lo que serían sus «verdaderos» intereses, afirmando una libertad absoluta, vacía y ciega. «El héroe del subsuelo es un ser

9. J.-P. Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*. París, Bayard, 2002, p. 131.

10. F. Dostoievski, *Memorias del subsuelo*. Madrid, Júcar, 1974, p. 28.

—comenta Dupuy— fascinado que se machaca penosa y trágicamente contra todos los obstáculos que encuentra en su camino, a semejanza de la mariposa de luz que arde en la lámpara o de los dos Boeing que se empotran en las torres, y ello porque *se ocupa más del obstáculo que del objeto*. El hombre del subsuelo puede rebajarse de la forma más abyecta precisamente porque su orgullo no tiene límite. El orgullo y no el egoísmo, el odio y no el amor de sí. *Temamos al que se odia a sí mismo*, advierte Nietzsche, *pues nosotros seremos las víctimas de su venganza*».[11]

Lejos del triunfalismo de la modernidad celebradora de la razón, el progreso y las luces, se trataría de asumir el componente trágico de la existencia humana, el mal, la irracionalidad, la catástrofe y la oscuridad, como un punto de partida, haciendo como si se tratara de un destino o de una fatalidad que no es tal más que en la medida que no lo reconocemos como consecuencia de nuestros actos, pero que si se asume es posible conjurar de algún modo:

> El error consiste en creer que una sociedad justa y que se sabe tal es una sociedad que elimina el resentimiento. El san Jorge de la geometría moral se vanagloria de haber vencido al dragón de la envidia. ¡Qué presunción fatal! Fatal porque aleja de lo que se puede y se debe hacer: sabiendo que no se logrará suprimir el resentimiento, la única cuestión pertinente es saber cómo se puede minimizar o diferir sus efectos, canalizarlos hacia formas benignas o incluso productivas.[12]

Nos encontramos así con una contradicción básica que afecta al mundo moderno. Movido por la exigencia ética de igualdad pretende, por un lado, universalizar su modo de vida, pero, por otro lado, la realización de esa universalidad, la generalización a todo el planeta de su modelo de desarrollo conllevaría la destrucción, aunque sólo fuera porque la atmósfera, como está dando síntomas evidentes, no la soportaría: «O bien el mundo actualmente desarrollado se aísla, protegiéndose con escudos de todo

11. J.-P. Dupuy, o.c., p. 42.

12. Id., pp. 91-92. Sobre las consecuencias de este heroísmo para la ética y la necesidad de asumir conscientemente el mal para integrarlo en el desarrollo de la personalidad se puede consultar el estudio de E. Neumann, «Hermenéutica del alma», citado más arriba.

tipo contra las agresiones cada vez más crueles y abominables que provocará el resentimiento de los excluidos, o bien se inventa otro modo de relación con el mundo, con la naturaleza y con los seres, que tenga la propiedad de ser universalizable a toda la humanidad».[13]

Pues bien, en esta misma dirección parece apuntar Edgar Morin cuando afirma que es preciso tomar conciencia de los inconvenientes del progreso, de que su bienestar genera malestar, y que «tenemos que cambiar de vía».[14] No se trataría de seguir ascendiendo hacia el cielo por la línea del progreso secularizado de la globalización, sino de descender, de retornar o regredir en busca de las fuerzas creadoras, de recuperar el contacto con la tierra: en vez de imitar a Ícaro y seguir acercándonos al sol con la alas de cera, prepararnos para poder realizar un aterrizaje controlado Para aclarar su propuesta, que, empleando la terminología de Salvador Pániquer, podríamos llamar *retro-progresiva*, Morin recurre a una metáfora biológica: alude a las células madre, que son células casi indiferenciadas, es decir, escasamente especializadas, pero capaces de producir tejidos, células especializadas u organismos completos. Aunque la célula madre por excelencia es el cigoto, formado cuando un espermatozoide fecunda un óvulo, se ha descubierto que también existen en el adulto: se conocen alrededor de veinte tipos de células madres que se encargan de regenerar tejidos en continuo desgaste, como la piel o la sangre, o dañados accidentalmente. Trasladando esta noción de célula madre al ámbito antropológico se podría decir que «la capacidad de crear de nuevo existe de forma latente en la humanidad: la humanidad contiene en sí potencialidades genéricas, que pueden, empero, quedar degradadas, inmovilizadas, reificadas en las civilizaciones».[15]

En este sentido se podría situar entre los «efectos colaterales» que pueden acarrear, y de hecho han acarreado, el progreso y la globalización, esa degradación de las potencialidades genéricas a las que alude E. Morin y, viceversa, cabe concebir que una regresión hacia el origen (la célula madre o, en sentido simbólico, la tierra) podría ser productiva y encerrar, como afirma

13. J.-P. Dupuy, o.c., p. 30.
14. J. Baudrillard y E. Morin, o.c., p. 69.
15. Id., p. 70.

por ejemplo, desde el campo de la psicología, Balint, «aspectos terapéuticos».[16] No se trataría de renunciar a lo logrado por nuestra cultura sino de potenciar una ampliación de la conciencia y un reforzamiento de la autonomía del ser humano, relanzando el proyecto del humanismo renacentista que la modernidad no habría podido realizar al quedar atrapada en las ilusiones del individualismo y en las contradicciones de lo que Morin ha denominado la «autoidolatría del hombre».[17]

16. M. Balint, *La falta básica. Aspectos terapéuticos de la regresión*. Barcelona, Paidós, 1993.

17. La sabiduría elemental de una cultura arrollada por el tranvía del progreso parece querer decir algo similar cuando afirma, por boca del Jefe Seattle en su «Mensaje al Presidente de los Estados Unidos» algo tan sencillo como lo siguiente: «Enseñad a vuestros hijos lo que nosotros hemos enseñado a nuestros hijos: la tierra es nuestra madre. Lo que afecte a la tierra, afectará también a los hijos de la tierra. Si los hombres escupen a la tierra, se escupen a sí mismos. Porque nosotros sabemos esto: la tierra no pertenece al hombre, sino el hombre a la tierra. Todo está relacionado como la sangre que une a una familia. El hombre no creó el tejido de la vida, sino que simplemente es una fibra de él. Lo que hagáis a ese tejido, os lo hacéis a vosotros mismos».

CONCLUSIÓN

Si bien lo que acabamos de presentar es un libro sobre hermenéutica, lo que nos interesa finalmente no es la hermenéutica en cuanto tal, sino, como se apunta en el título del libro, el *sentido* de la hermenéutica. Y, salvo que se quiera incurrir en un hermeneutismo, que no sería sino una de las variantes del dogmatismo y el fundamentalismo, no habría que confundir el sentido de la hermenéutica con la propia hermenéutica.

El sentido de la hermenéutica no es algo exclusivo de la hermenéutica, algo que ella domine o administre. Es más bien la hermenéutica la que tendría que comprenderse como una actividad puesta al servicio del sentido e incapaz de agotarlo, acotarlo o contenerlo. Pues el sentido de la hermenéutica no le pertenece a la hermenéutica, sino que, a la inversa, es la hermenéutica la que pertenece y está al servicio del sentido. El sentido de la hermenéutica es en realidad aquello que de un modo u otro siempre persigue o anhela, aunque sea en negativo, el ser humano en tanto que *animal intérprete o simbólico* que genera una pluralidad de lenguajes culturales en el interior de los cuales se articula y configura, o se desfigura, el sentido. La hermenéutica se limitaría a realizar de un modo explícito lo que el ser humano efectúa en su vida individual y colectiva de un modo más o menos implícito, y sea por la activa o la pasiva: la búsqueda del sentido muchas veces llevada hasta el límite del sinsentido.[1]

1. Cfr. al respecto, desde tres planteamientos hermenéuticos bien diferenciados, V. Frankl, *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona, 2004; J. Grondin, *Del sentido de la vida*. Herder, Barcelona, 2005; así como A. Ortiz-Osés, *Amor y sentido*. Anthropos, Barcelona, 2003.

Ahora bien, como ocurre en la filo-sofía, donde se ama y persigue a una sabiduría esquiva que nunca se logra alcanzar (pero que de algún modo, como afirmaba Platón, sólo por el hecho de perseguirla ya nos guía, al menos, como querían Sócrates y Nicolás de Cusa, hacia una «docta ignorantia»), también en la búsqueda, sea vital o hermenéutica, del sentido, lo que encontramos propiamente es el sinsentido, pues en caso contrario no habría búsqueda, sino posesión. La búsqueda del sentido, como el amor a la sabiduría, es inacabable: una aventura infinita. No desemboca en el sentido: lo que resulta evidente es más bien el sinsentido (pues sin la sensación y la inquietud del sinsentido no habría búsqueda alguna). Por eso la cuestión del mal y lo negativo ha estado tan presente en este libro (y aquí estaríamos de acuerdo con Han cuando afirma que el «exceso de positividad» que caracteriza a nuestra «sociedad del rendimiento» «elimina la alteridad para someterlo todo al consumo y atraparnos en el infierno de lo igual»).[2]

La búsqueda puede servir para comprender que el sentido humano consiste en asumir, sobrellevar y aceptar el sinsentido efectivo, patente, óntico-literal, abriéndolo empero a un sentido afectivo, latente, ontológico-simbólico.[3] La resignación comparece así como posibilidad de re-signación (Vattimo) y de a-signación: pues la aceptación resignada de la ausencia de un sentido absoluto y patente, poderoso, hace posible el reconocimiento del carácter humano de nuestras interpretaciones como tales y la asignación a la vida y al universo de una pluralidad de sentidos simbólicos, relativos o relacionales, que no tiene por qué excluirse entre sí ni excluir, demonizándolo, el sinsentido, sino que podrían respetarse, consentirse entre sí, asumirse y convivir democrática y civilizadamente.

El sentido que destila la hermenéutica, la cual sería una de las estrategias de destilación generadas por el ser humano, no es, como le ocurre al propio ser humano (animal «defectuoso» —Nietzsche— «carencial», «inadaptado al medio» —Gehlen—), un sentido po-

2. Han, *La agonía del Eros*. Herder, Barcelona, 2014, p. 30.

3. «Cuando un hombre descubre que su destino es sufrir, ha de aceptar dicho sufrimiento, pues ésa es su sola y única tarea. Ha de reconocer el hecho de que, incluso sufriendo, él es único y está solo en el universo. Nadie puede redimirle de su sufrimiento ni sufrir en su lugar. Su única oportunidad reside en la actitud que adopte al soportar su carga». V. Frankl, o.c., p. 78.

deroso y absoluto sino débil o herido, inestable y necesitado de ayuda. El sentido no es propiamente real, sino simbólico. No se revela inmediatamente sino que es relacional y necesita de la hermenéutica o, de un modo más general, necesita ser acogido y consentido por la psique humana, que incluye conciencia e inconsciente, haciéndola al mismo tiempo posible. Pues la conciencia surge en la búsqueda del sentido del universo, en el intento de responder a la «llamada del ser». Esta llamada, al igual que la «llamada de la selva» (Jack London), sólo llega como una «llamada vacía» desde el inconsciente colectivo, desde lo arquetípico, que no es un ámbito sustancial o entitativo, sino más bien algo así como una nada o un vacío insustancial, pero configurador.[4]

Estaríamos, pues, ante el «círculo hermenéutico» ampliado como un «círculo cósmico». La psique, como sabía Aristóteles, es parte de la *physis*, por cuanto que está sujeta al movimiento y, el inconsciente, como nos recuerda Jung, hunde sus raíces en lo biológico-instintivo y sus arquetipos, pero es capaz de generar una conciencia que, apoyándose inicialmente en un tejido de imágenes mito-simbólicas, se va distanciando de esa «matriz» y autoafirmándose se desmarca de ella hasta llegar a contraponerse al universo, abriendo en esa tensión y en esa nueva relación la posibilidad de un acontecer de sentido.[5]

Pues bien, dice Andrés Ortiz-Osés que Heidegger estudia el sentido del ser ontológicamente, mientras que él mismo estudiaría el ser del sentido, el cual es hermenéutico y simbólico. Así que mientras Heidegger hace una ontología hermenéutica del ser, Andrés Ortiz-Osés haría una hermenéutica simbólica del propio ser del sentido en cuanto simbólico. Por nuestra parte, hemos replanteado en esta misma obra el estudio del sentido de la hermenéutica, en un intento, como señala M. Egiraun parafraseando a Habermas, de «urbanizar» la selva filosófica ortiz-osesiana mediante un lenguaje articulador que atiende a las relaciones con otros temas, otros problemas y otros autores.

La gradación sería la siguiente. No hay ser sin sentido, pero tampoco habría sentido sin hermenéutica. De modo que el sen-

4. M. Cazenave, *La science et l'âme du monde*, Albin Michel, París, 1996, p. 51.

5. «Habría que comparar el Universo con un circuito auto-excitado por cuanto que el universo hace nacer la conciencia y la conciencia da sentido al universo. Dando sentido al Universo, el observador se da además sentido como parte de ese universo...». J.A. Wheler y C.A. Patton, citados por Cazenave, o.c., p. 178.

tido condiciona al ser y la hermenéutica condiciona al propio sentido, ya que la pregunta por el sentido es una pregunta humana hermenéutica (ver lo dicho más arriba sobre un humanismo hermenéutico).

Pasamos así de la cuestión ontológica del ser a la cuestión hermenéutica del sentido, y finalmente a la cuestión del sentido de la hermenéutica. El cual sería precisamente sentido hermenéutico y por tanto, no dado de un modo meramente entitativo, sino interpretado por el ser humano en cuanto animal hermenéutico-lingüístico. Ahora el lenguaje es la clave del sentido en cuanto sentido humano que se constituye en el proceso de interpretación, de intercambio y de comunicación cultural.

Por todo lo dicho, el sentido de la hermenéutica obtiene un sentido humano o humanístico, antropológico o antropotópico. La hermenéutica sería, siguiendo el símil heideggeriano, la *pastora* de un sentido relacional, de un sentido simbólico que, como los rescoldos bajo las cenizas, sigue latiendo débilmente pese a estar casi aplastado por la literalidad de nuestro mundo.[6] Este sentido hermenéutico esta presidido por la figura transitiva y fugaz de un Hermes humano o humanado, cuya proyección es democrática y cuya dirección señala la mediación entre la buena vida y la buena muerte. Pues no en vano es el dios fálico de la vida, y el dios psicopompo de la muerte, simbolizando así la «complexio oppositorum» que media lo trágico y lo cómico, el mal y el bien, el sentido y el sinsentido, la manía y la melancolía, la negatividad y la positividad, y, en el ámbito de la física, la partícula y la onda, de acuerdo con el lema «contraria sunt complementaria» que tanto inspiró al físico Niels Bohr.[7] El sentido sería la respuesta a la «unidad ambigua de la libido» (G. Durand), de ese impulso fundamental en el que el deseo de eternidad se vincula y/o colisiona con el proceso temporal y sus deseos polimorfos.[8]

---

6. En un libro humorístico-filosófico titulado *Heidegger y un hipopótamo van al cielo*, Planeta, Barcelona, 2010, Th. Cathcart y D. Klein le llaman a Heidegger benévolamente «Heidi».

7. Cfr. F. Capra, *El tao de la física*. Ed. Sirio, Barcelona, 2000, p. 219.

8. «La libido aparece de este modo como la intermediaria entre la pulsión ciega y vegetativa que somete el ser al devenir y el deseo de eternidad que quiere suspender el destino mortal». G. Durand, *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Taurus, Madrid, 1982, p. 186.

EPÍLOGO

HERMENÉUTICA COSMOLÓGICA: UN MUNDO PROBLEMÁTICO

Andrés Ortiz-Osés

Para Luis Garagalza

La densidad infinita del universo se concentra en un punto cero que explosiona (*big-bang*).

S. HAWKING

Antes del *big-bang* hay la nada o vacío inestable.

A.R. JONAS

(Preámbulo. Cosmología simbólica)

La cuestión del sentido de la vida suele plantearse a un nivel más filosófico o subjetivo que objetivo o científico, a modo de pregunta radical por la existencia. Pero el enigma de la existencia tiene unos parámetros que desbordan la experiencia inmediata del hombre en el mundo, hasta proyectarse como enigma del universo, su aparición y funcionamiento físico-químico o biológico. De esta forma traspasamos el umbral de la filosofía y las ciencias humanas para asomarnos siquiera cautelosamente al ámbito de la ciencia.

Esta salida de la filosofía a la ciencia nos produce hoy auténtico vértigo, ya que abandonamos nuestra escala humana para realizar una escalada mental que nos lleva a lo increíblemente mayúsculo (macroscópico o cósmico) y a lo increíblemente minúsculo (microscópico o atómico). Para colmo las ciencias usan un instrumental matemático que desborda toda dimensión humana hasta un grado de abstracción transhumano. Como adujo Pascal, uno pierde su confinitud o confinamiento en este mundo para acceder a una cosmovisión que sitúa al hombre entre la nada y el infinito:

> Contemple el hombre la tierra como un punto rodeado por la vasta órbita que el astro sol describe y que se asombre de que

esta vasta órbita no es a su vez sino una fina punta respecto de la que abrazan los astros que ruedan por el firmamento.

Pues bien, la inmensidad concebible de la naturaleza se refleja en un cuerpo, que vea el hombre en él una infinitud de universos, cada uno con su firmamento, sus planetas y su tierra. El hombre en la naturaleza es una nada frente al infinito, y un todo frente a la nada, así pues un medio entre la nada y todo, igualmente incapaz de ver la nada de donde ha sido sacado y el infinito en que se halla sumido.[1]

Por su parte nuestro contemporáneo W.H. Vanstone ha podido describir la desmesura del universo en su composición, afirmando en nombre de todos los que descubren la física subatómica desde la visión ordinaria o ingenua de lo real:

> Cada vulgar detalle de la naturaleza, cada piedra y cada árbol, contiene una inmensa riqueza y variedad de detalles menores: en cada fragmento de ella coexisten e interactúan miles de millones de fragmentos más pequeños.[2]

Así que la ciencia nos saca de nuestro narcisismo antropológico e intramundano para abrirnos no se sabe si al infinito o a/lo indefinido. En alguna otra ocasión he intentado como otros acercarme tímidamente a la increíble física actual para tratar de captar su lenguaje abstruso, cosa poco menos que imposible dada mi ignorancia e incapacidad, por eso en esta ocasión he preferido no captar sino ser captado por la problemática física para lograr atisbar alguna clave esencial o entrever algún sentido existencial. La presente aproximación es por lo tanto un mero acercamiento, un asomarse a un abismo, un tanteo para obtener cierta visión filosófica o intuición hermenéutica en cuanto ello es posible, dada la también actual ignorancia de los propios físicos respecto a la física.

Podríamos hablar de una hermenéutica, interpretación o versión «metafísica de la física», o bien de una «cosmología simbólica», por cuanto en ambos casos se trata de una reflexión filosófica sobre la ciencia (física). Esta reflexión ha sido posibilitada por la convalecencia de una caída estrepitosa, que al retirarme de la cir-

1. B. Pascal, *Pensamientos*, traducción X. Zubiri, Espasa, Buenos Aires 1950, inicio.
2. W.S. Vanstone, *Love's endeavour*, Danton, Londres, 1977.

culación exterior en el mundo me ha facilitado la meditación interior del cosmos, aunque se trata de un simple esbozo y replanteamiento del viejo/nuevo tema del ser y la nada, de la nada y el ser. Si hasta ahora la pregunta filosófica fundamental ha sido por qué hay ser y no nada, tal y como la sintetizó Leibniz, aquí revertimos la cuestión planteando «por qué hay nada además de ser».

(Filosofía y ciencia)

La ciencia nos proyecta al infinito desde sus orígenes (la nada). Ahora bien, como afirma el propio Pascal, hay una cierta continuidad entre el mundo físico del cosmos, el mundo biológico de la vida y el mundo propio del hombre. Resulta que una vez pasado el asombro ante lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño del universo, aparecen una serie de paralelismos, analogías y simbologías que recorren tanto la realidad físico-química como la realidad biológico-humana, implicando también en esta paralelidad al propio instrumentario lógico-matemático.

Si en un primer momento las ciencias parecen ofrecernos una especie de mapa mecánico o robótico de la realidad física o biológica, en un segundo momento observamos una visión *tramada* del universo, lo que podemos denominar una concepción «tramática» de lo real. En efecto, la ciencia concibe la realidad físico-química como una urdimbre energética que trama acontecimientos, urdimbre tramática que en la vida (humana) se traduce como realidad dramática o drama. El propio instrumentario lógico-matemático ofrecería esa tramática ontológica a un nivel lógico cuasi musical, como captó Lévi-Strauss, de modo que tanto lo real como lo mental funcionaría dicotómicamente, articulando pares de opuestos de acuerdo a una dialéctica/dualéctica de signo binario. Por ello en la física contemporánea H. Alfvén ha podido hablar del «ambiplasma» del universo, por cuanto mezcla de materia y antimateria, como veremos. Ya el prehistoriador A. Leroi-Gouran descubrió el binarismo de lo masculino-femenino plasmado en el arte rupestre paleolítico bajo los signos simbólicos del caballo y el bisonte respectivamente, o bien del elefante y la jirafa en África.[3]

3. Consultar C. Lévi-Strauss (*Antropología estructural*), así como mi libro *Comunicación y experiencia interhumana*, Desclée, Bilbao, 1977.

De esta guisa, el universo mundo comparecería como fruto de una «ars combinatoria» universal. En el actual estado/estadio de la física el universo procedería de un «punto cero» superrecalentado que todo lo concentraría implícita o implicadamente y que estalla expansivamente (*big-bang*), configurando paulatinamente tras su enfriamiento el cosmos. Se piensa que una tal explosión o bien se expandirá indefinidamente o bien colapsará en su día, de acuerdo a la entropía que introduce el tiempo con su irreversibilidad. Pues bien, «antes» del *big-bang* no habría nada estable sino un *vacío inestable*, en el que por azar surgiría una partícula densísima originaria de la explosión cósmica primordial.[4]

Quizás lo más intrigante de la física contemporánea sea su visión tramática y casi traumática del nacimiento del cosmos y la vida, ya que el bin-bang funda la caída en el espaciotiempo, pasando de un desorden ordenado a un orden desordenado, así como del calor al frío, hasta su presunta impansión final (*big-crunch*) en el sentido de un colapso y acaso un nuevo comienzo. Pero entonces la realidad cósmica está constituida por una urdimbre o tejido de espaciotiempo, anudado por una trama de contrarios, puesto que toda partícula tiene su antipartícula, todo quark su anti-quark, toda materia su antimateria. Tras el *big-bang* la materia y la antimateria se aniquilan mutuamente, pues las partículas de signo opuesto se colapsan si se encuentran, pero los físicos hablan de un cierto plus, exceso o excedencia de materia que posibilita la realidad cósmica.

Este excedente de materia que formaría el universo consta de partículas-onda o partículas-cuerda caracterizadas por sus vibraciones. Estas partículas no sólo constituyen la materia sino que vehiculan las cuatro fuerzas fundamentales que configurarían la superfuerza que unifica atractiva y distractivamente el universo. Las cosas u objetos del universo se repelen si tienen la misma carga eléctrica y se atraen si tienen distinta carga, así por ejemplo el núcleo del protón (positivo) y el electrón (negativo). Curiosamente la atracción electromagnética hace que la realidad no se disgregue sino que se reúna, al tiempo que la repulsión posibilita cierta distancia o separación necesaria (así en el caso de los iones).

4. Ver S. Hawking, *Breve historia del tiempo*, así como *Brevísima historia del tiempo*, Crítica, Barcelona, 2010. También A.R. Jonas, *Las respuestas y las preguntas de la ciencia*, Crítica, Barcelona, 2007.

Tenemos pues que, por una parte, el universo tiene una parte de caos explosivo-expansivo y de azar o casualidad de encuentros aleatorios de la materia, pero por otro lado ese mismo universo ofrece pautas o leyes que lo estructuran determinantemente. Jacques Monod pudo hablar del azar y la necesidad como los parámetros fundamentales de lo real. El universo sería una turbulencia caótica pero con pautas de conjunto, si bien resulta impredecible en su detalle (de acuerdo al principio de la indeterminación de Heisenberg). Podemos simbolizar esta situación cosmológica con el ejemplo de la tierra, cuyo núcleo es sólido pero su superficie es líquida (ya que consta de metales fundidos). Podríamos hablar entonces de estabilidad de fondo e inestabilidad de superficie, lo que da una especie de permanencia impermanente, como se observa en el movimiento de placas terráceas, colisiones, volcanes, terremotos, tsunamis, ciclones, huracanes y tornados, amén de los desastres medioambientales y las extinciones en masa. Todo ello llevó a nuestro filósofo G. Santayana a concebir un universo estrambótico:

> El universo es una máquina inmensa y asombrosa; su extensión, su orden, su belleza y su crueldad lo hacen por igual impresionante. Grande es este organismo de barro y fuego, terrible el glorioso, doloroso y vasto experimento.[5]

Por su parte, John Polkinghorne, un científico físico que es también teólogo anglicano, asume la ambivalencia de nuestro universo con las siguientes palabras:

> El mundo cuántico es irregular, los sucesos cuánticos no son precisos y determinados, tienen una cierta aleatoriedad y nebulosidad. La creación es más una improvisación que un guión fijo, la evolución es la creación que se crea sí misma, pero tiene un coste necesario, un lado sombrío. Pues el mundo es bello y fructífero, pero también desagradable y terrible. No hay lo uno sin lo otro.[6]

---

5. G. Santayana, en revista *Debats*, 3, 2010. Puede consultarse J. Monod (*El azar y la necesidad*), así como A.R. Jonas, obra citada, la cual constituye la expresión científica del Museo de las ciencias de Boston. Por supuesto, la interpretación filosófica de los datos científicos es propia.

6. John Polkinghorne, en la revista *El Ciervo*, julio-agosto 2010.

En el cosmos descubrimos así una cierta oscilación entre los contrarios, una realidad situada en la mediación de los opuestos. Por eso la tierra no es demasiado fría como Marte ni demasiado caliente como Venus, ocupando un punto medio, intermedio o medial que parece ser la clave del equilibrio inestable del universo. El cual se basaría en la doble configuración de la coimplicación de los opuestos y su evolución o desenvolvimiento como ser en devenir.[7]

El universo estaría articulado por las cuatro fuerzas de unificación (en realidad una sola fuerza cohesiva) y la expansión evolutiva. Pero en su extremo comparece la nada, como en su origen, ya que al final la propia ligadura de la gravedad o atracción universal que posibilita las estrellas, es la que acaba imposibilitando por cuanto las colapsa. El famoso «agujero negro» es precisamente el precipitado caótico o negativo del colapso gravitacional de las estrellas. Lo cual nos lleva a concluir por el momento que la realidad, el ser o el sentido emergen a través de la demergencia del no-ser, el colapso y la anulación, así como biológicamente la vida emerge a través de la muerte como su otra cara oposicional pero complementaria.

(Nada, vacío y cero)

La nada, el vacío y el cero tienen en común un modo de ausencia u oquedad, de zona vacante o hueco. Occidente ha cultivado un horror al vacío que es también una aversión a la nada y al cero. En la cosmovisión occidental el ser es lo positivo frente a la negatividad de la nada, lo lleno es lo real frente a la carencia del vacío, el uno es la afirmación frente a la desafirmación del cero. La razón occidental busca la explicación del mundo, explicación que no encuentra en la nada, el vacío y el cero, pero sí en el ser, lo pleno y la unidad. De este modo, la mentalidad occidental desconoce lo que llamaríamos el carácter de implicación de la nada, el vacío y el cero, tal y como lo conciben los indios americanos que cuentan no los dedos de la mano (decimalmente) sino las ocho oquedades entre ellos.

7. El aspecto procesual del ser en devenir fue acentuado por Whitehead (*Proceso y realidad*).

Ha sido la mentalidad oriental la que ha acogido a la nada, el vacío y el cero precisamente como caracteres de acogimiento de lo real. En efecto, la nada, el vacío y el cero son ambivalentes, por una parte huecos o agujeros del ser, pero también su acabado o complexión, simbolizada por el círculo y su redondez coimplicativa. Curiosamente el símbolo del cero indio es a la vez la ausencia y el cielo, el vacío y el espacio, el círculo o mandala contraído a su centro y señalizado como un *punto-cero* frente a toda sustancia compacta (dicho punto-cero es *bindu*, quizás emparentado con el alemán *bindung* = *reunión*). Ahora bien, dicho punto-cero es un potencial creativo púesto que puede generar líneas; por otra parte el cero maya se simboliza como una concha vacía de signo femenino (onfálico), en cuanto vacío pro-creador.[8]

Todo el racionalismo occidental de Parménides a Descartes y Leibniz rechaza la nada, el vacío y el cero que los refleja, sin darse cuenta que nada, vacío y cero no valen en-sí pero hacen valer posicionalmente. Sin embargo, la nada-vacío-cero es asumida por la corriente subterránea heterodoxa que va de los atomistas Demócrito y Epicuro a Newton pasando por Pitágoras, los estoicos y Pascal. Finalmente en Sartre eclosiona una mentalidad abierta a la nada y sus correlatos, definiendo la nada como lo que no es pero está hecha para ser. Tanto la conciencia como su libertad son concebidas en relación con un anihilar (*neantir*) que no sería propiamente aniquilar sino el desgarrar y abrir el ser-ente compacto y liberarlo. La expresión «no somos nada» daría buena cuenta y razón de que no somos sino nada por cuanto ahuecados por ella, al tiempo que no somos meramente nada sino algo/alguien: nada y ser, libertad y necesidad, caos y legalidad.[9]

Parece como si el Occidente clásico proyectara en la nada el dragón y lo dracontiano, reservando para el ser el rol del héroe que supera al dragón. Por su parte, en Oriente los dragones no

8. Al respecto véase John Barrow, *El libro de la nada*, Crítica, Barcelona, 2010. Algunos intérpretes ven en el cero maya una concha marina, pero también un ojo: mientras que la concha es onfálica (femenina), el ojo es fálico en la simbología freudiana, pero en ambos casos nos hallamos en el mismo campo simbólico pro-creativo de la fertilidad y fecundidad positivas.

9. Ver J.P. Sartre, *El ser y la nada*. Pamiela, Pamplona, 2007.

obtienen semejante versión negativa y negativista, sino que configuran nuestro universo como fuerzas que hay que apaciguar. Por eso en Laotsé la clave de toda utilidad está en el agujero de la rueda, en los vanos de las puertas, en los huecos de las vasijas y en la ausencia que posibilita la presencia. También la tradición gnóstica de signo oriental asume la nada y el no-ser como trasfondo del ser, así Basílides de Antioquía cuando concibe un Dios creador del mundo de la nada, él mismo nada o no-ser que trasciende al ser mundano radicalmente. Finalmente el judeocristianismo acepta la nada como trasfondo siquiera negativo de la creación divina, una nada interpretada en clave negativa o antidivina (la nada demoníaca o diabólica).[10]

En la versión mitológica y mística, el Dios que crea de la nada es entrevisto positivamente como una divinidad-nada, como lo increado y, por tanto, no-ser, de modo que el ser creado se fundaría en la nada increada. El autor anónimo inglés del *Himno a la nada* (*The Praise of Nothing*) acaba declarando que la Nada fue lo primero y será lo último, siendo lo que se mantiene para siempre Inmortal, ya que nada se ha escapado a la muerte. La versión ortodoxa de semejante visión mitológica heterodoxa estaría en concebir esa nada como *amor*, en el sentido de que el amor hace las cosas precisamente por nada. A partir de aquí P. Kerr ha sacado una intrigante conclusión cosmológica que nos interesa especialmente:

> Siempre he pensado que el amor es algo así como la cosmología. Hay un *big-bang*, un montón de calor seguido de un enfriamiento y una separación paulatina, lo que significa que un amante es algo muy parecido a un cosmólogo.[11]

Y bien, ha sido el propio fisicomatemático John Barrow el que ha tomado más en serio la asunción de la nada-vacío-cero en el contexto de la física actual. El autor recupera la fuerza cósmica Lambda como una constante de la naturaleza ya avistada por Einstein y reinterpretada por el abate Lamaitre. La fuerza Lambda se describe como un «vacío» que actúa sin ser afec-

10. Sobre la Gnosis ver L. Cencillo, en *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1972, artículo «Gnosticismo».

11. P. Kerr, *The second angel*. Henry Holt, 1999.

tado, una forma omnipresente de energía que permanece tras eliminarlo todo, un extraño fluido cuya presión gravitacional es negativa y repulsiva. Se trata de una ubicua energía del vacío cósmico que hace posible la expansión del universo y su aceleración sea indefinida o bien llegue al colapso final (y vuelta a empezar) o bien produzca en rebote o contrapunto otro universo sin comienzo ni fin total.

A partir de aquí el autor recupera el vacío como el estado de energía más bajo, pero cohabitado por un mar de fluctuaciones y de ondas. El *vacío cuántico* es un océano de partículas y antipartículas que aparecen y desaparecen continuamente, pero es ese vacío con sus fluctuaciones el que posibilita la inflación del universo e influye en las cuatro fuerzas fundamentales del mismo. Según el propio J. Barrow, el vacío cuántico sería el responsable de una reproducción inflacionaria de regiones del universo que darían lugar a otros universos. Y aquí la especulación matemática sobre la física nos lleva a diferentes escenarios: el *big-bang*, la expansión indefinida del universo o bien el rebote del universo respecto a otro universo.

En todo caso conviene meditar sobre la compresencia del vacío en la plenitud del universo, así como de la nada en el ser y del cero en la numeración o enumeración de lo real. La conclusión bien podría ser que «nada es real» en el doble sentido de que la nada es real y la realidad nada en la nada; pues que la vaciedad lo es de algo, al tiempo que algo lo es respecto a nada. El ser tendría entonces vocación de nada, y la nada tendría vacación de ser. De esta guisa, la nada no aniquilaría propiamente, sino que anihila/enhila el ser de lo real. Nos situamos así entre el blanco inicial de la nada-vacío y el negro final de la muerte: en medio pulula el rojo viviente del universo.[12]

(Emergencia del sentido)

Todo ello nos introduce ya en una reflexión de fondo que, procedente de la física, arriba a la metafísica a través de la filosofía y las ciencias humanas. Tenemos pues que el ideario tradi-

12. Sobre estos colores fundamentales, ver mi obra *La diosa madre*, Trotta, Madrid, 1996.

cional de la cultura occidental consiste en afirmar el ser como fuente de sentido frente al no-ser y la nada como antifuente del sinsentido. De Platón y Aristóteles a Tomás de Aquino y Hegel, la positividad del ente se impone en oposición al no-ente, del mismo modo que la razón se impone en oposición a lo irracional (así Descartes y Leibniz). Por eso finalmente la culminación del ser, la razón y el sentido se proyecta en Dios como culmen de la positividad frente a la negatividad, a modo del Superhéroe del bien que vence definitivamente al dragón del mal.

Pero este dualismo occidental ha chocado siempre, como venimos diciendo, con cierto pensamiento oriental y su concepción antiheroica y asuntiva del dragón, el no-ser y la nada (así en el budismo y el taoísmo). Esta concepción oriental arriba al presocrático Anaximandro cuando concibe positivamente lo infinito, indefinido o indeterminado (*ápeiron*) y negativamente lo finito, definido y determinado (el ente). Subyace a esta visión orientalizante no sólo una concepción mística, sino también mitológica de la *nada* originaria como seno de procedencia del ser y coseno de su perecer. En el trasfondo comparece la interpretación *matricial* de la nada como vacío femenino (significado por el cero o hueco procreador), frente al relleno *patriarcal* del ser masculino (significado por el uno o monoteísmo). No extraña que la divinidad oriental sea concebida como nada nirvánica o vacío místico (interior), y no como ser o ente (exterior), que es el clásico diostapagujeros de toda oquedad.[13]

Ahora bien, precisamente la actual ciencia (física) nos ofrecería un cambio de paradigma que retomaría la posición orientalizante frente al clasicismo occidental. Por una parte, la física contemporánea rechaza la concepción clásica occidental de la realidad como estática, cósica o reificada, a favor de su fluidificación y dinamismo: las partículas son ondas, las ondas son vibraciones de cuerdas, las cuerdas son relacionales, las relaciones emergentes fundan la materia. Pero por otra parte, concibe la aparición del universo a partir del *big-bang* como una explosión o catástrofe positiva (*eucatástrofe*) que destruye la nada o vacío oscilante originario, hasta que poco a poco la propia catástrofe se enfría y acabe en impansión de nuevo hacia la nada-

13. Ver al respecto A. Ortiz-Osés, *Visiones del mundo*. Universidad Deusto, Bilbao, 1996.

vacío. Como puede comprobarse, en este esquematismo cosmológico la negatividad (positiva) está representada por la nada-vacío que sirve de trasfondo al *big-bang*, mientras que la positividad (negativa) está representada por la eclosión que pasa de la nada al ser, del vacío al ente y de lo infinito o indefinido a lo finito y definido siquiera en evolución. En algún aspecto el *big-bang* parece reproducir el modelo mitológico de la emanación del mundo a partir de una divinidad cuya pureza sufre un proceso de rarefacción o caída espaciotemporal a modo de relativización de lo absoluto.[14]

El equilibrio desequilibrado u oscilante es propio de la nada-vacío, y el desequilibrio equilibrado es explosivo y propio del *big-bang* expansivo. Esto significa que el sentido y el sinsentido se adjunta tanto al ser-ente como al no-ser. Lo interesante es anotar que ahora la realidad física emerge a costas de la nada y el vacío, así como evoluciona a costas de la demergencia, el colapso y la muerte. Dando un paso lógico más, accedemos a una nueva cosmovisión, según la cual la realidad es la trama que conduce a la vida como drama, mientras que la nada, el vacío y la muerte son la decadente cadencia decantada por la explosión de una realidad problemática en su proyección cósmica.

A partir de aquí una concepción posclásica del Dios ya no puede identificarse con el Ser, como quiere Tomás de Aquino y socios, sino más bien con la Nada. Aquí no vale la definición escolástica de Dios como el Ser mismo (*Ipsum Esse*) o Ser supremo, sino como el Vacío originario (*Ipsum nihilum* o *vacuum*) que albergaría un eros polémico o amor creacional. A raíz de la cosmovisión física no arribamos a un gran-Dios o mega-Dios (Gran-dioso) e hipertrascendente, sino a una divinidad (más bien diosa) inmanente/inmanante, a un sentido emergente a costas de la demergencia o sinsentido. Pero entonces una tal divinidad comparece demónicamente (no digo demoníacamente), como un daimon o demon, por cuanto implicaría un amor polémido, explosivo y expansivo, siempre a costas de la implosión e impansión final, un Ser que promana de la nada-de-ser y envuelve al ser-de-la-nada.

14. El término «eucatástrofe» significa catástrofe positiva, y se debe a Tolkien, el famoso autor de la obra *El señor de los anillos*.

La revisión de Dios como amor polémico lo coloca en la misma línea definitoria de la *madre* como matriz de origen y fin: pues tanto el Dios como la madre donan la vida y la muerte, la expansión y la impansión, la explosión y la implosión. Dios simboliza el origen y el fin del universo, así como la mediación subterránea entre el origen y el fin, la vida y la muerte, la explicación y la implicación, en cuyo ámbito medio o intermedio se mueve el cosmos y el mundo del hombre. Como lo expresó de nuevo Pascal:

> Por lo que a mí hace, considero que, según todas las apariencias, hay algo distinto de lo que veo, considerando que todas las cosas han salido de la *nada* y van llegadas hasta el *infinito*, de modo que estos extremos se tocan y se reúnen a fuerza de estar alejados y se encuentran en Dios.[15]

Todo procede de la nada y en cierto sentido es nada: y todo accede al infinito y en cierto sentido es infinitud. Intrigantemente, el matemático Pascal, que se ha interesado por el «vacío» (por eso lo acusa Descartes de tener un cierto vacío en la cabeza), reúne ecuacionalmente la nada-vacío-cero y el infinito, por cuanto hay una auténtica correlación de coimplicidad entre el cero y el infinito, el infinito y el cero. En efecto, el cero resulta de la división de cualquier número por el infinito; por su parte, el infinito resulta de la división de cualquier número por el cero. Cero o nada e infinito resultan coligados no sólo matemática o mentalmente, sino también físicamente: por ello los físicos hablan del punto-cero del big-gang como la explosión de un punto de densidad infinita o indefinida, al tiempo que siguen hablando de un universo sin fronteras ni límites, así pues ilimitado/infinito/indefinido (por cuanto no tiene bordes o desborda) aunque finito por cuanto espaciotemporal. En esta perspectiva el punto de partida del universo es la nada abierta al infinito, y el punto de llegada la infinitud revertida en nada. En donde el infinito sería el cero positivo (abierto), y el cero sería el infinito negativo (indefinido).

La visión de Pascal recupera la cosmovisión del gran Nicolás de Cusa, según el cual Dios es la «coincidencia de los opuestos»,

15. B. Pascal, obra citada, pp. 123, 24 y 25.

el infinito en el que se juntan las paralelas y contrarios, la infinitud de la nada y la nada infinita en la que «nadan» el ser y los entes. Por eso Cusa no define a Dios como puro Ser o mera Nada, sino como ser y nada simbolizado en la *potencia*, el poder y la posibilidad radical de todos los seres, los cuales son manifestaciones o apariciones de la «a-parición», significando el Poder de su Potencia (*Ipsum Posse*), el cual lo coimplica todo ya que «la infinitud que no incluye todo no sería infinita». En donde la divinidad es todo lo que puede ser y, por tanto, la potencia-poder de todo, de modo que el ser no es el ser-ente sino el poder-ser, el cual funda la realidad en cuanto potencia radical divina dé la potencialidad radicada creada. Dios es aquí la mismidad de la otredad, la potencia de la patencia, el poder del ser o poder ser. En cuyo discurso el ser y la nada se reúnen en el poder-ser o ser-potencial, en el Dios que es no siendo y no es siendo, al tiempo que funda toda posibilidad y realidad posible.[16]

Un tal Dios es gnoseológicamente una hipótesis y metafísicamente una hipófisis, una divinidad implicada o naturaleza implícita en todo ser como potencia. Pero el acceso a esta divinidad ya no es posible desde la metafísica clásica sino desde una hipofísica, ya que el mega-Dios queda superado/supurado en el ser como dinamismo radical (trascendencia inmanente). De nuevo la nada-vacío oscilante de la física cuántica es más apropiada a esta visión de lo divino no en cuanto realidad entitativa o cósica, sino como surrealidad simbólica, reentendiendo lo simbólico con Yeats como el «artificio de lo eterno», o sea, como el tiempo del trastiempo. Precisamente este Dios-vacío encuentra su correspondencia y cobijo místico en el «alma» del hombre en cuanto hueco y desgarrón del ser, vacío de ente y vaciado de entidad, ser-nada (potencial).[17]

(Eros caósmico)

Asomarse a la ciencia física contemporánea desde la filosofía es como asomarse a un laboratorio de robótica, en el que la

16. Ver N. Cusa, *La cumbre de la teoría*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

17. Al respecto mi obra *Amor y sentido*, Anthropos, Barcelona, 2006.

realidad es suplantada por sus estructuras abstractas. Pero esta es la primera impresión, tras la cual cabe indagar por el sentido de la realidad física, así como por su simbología. En realidad la física actual ofrece toda una imaginería antropomórfica, ya que no es posible al hombre entender lo real sin la propia mediación humana. Por todo ello la física ofrece una robótica con alma, tal y como hemos destacado en un punto tan sobresaliente como el de la nada-vacío soterrada al *big-bang*, una nada potencial y no nihilista, un vacío que a modo de alma o agujero del ser precede a la pro-creación del cuerpo del universo y lo posibilita.

Cabe concebir un tal vacío cosmogónico como *Eros caósmico*, ya que el cosmos procede de ese caos no totalmente caótico sino indefinido (*ápeiron*). Podríase hablar del pre-ser indefinido o infinito que se encarna o finitiza en el espacio-tiempo del sereente, interpretando dicho pre-ser como incircunscrito o no-circunscrito, puesto que la circunscripción procede del *big-bang*. El vacío pre-bigbang estaría cohabitado por música silente, concebible humanamente como amor polémico:

> La atmósfera de desorden y turbulencia inductora del erotismo trasmite a la música toda su carga engendradora y esta, a su vez, animada de esta energía, avista la imaginación erótica.[18]

Eros cosmogónico y música de las estrellas. Si Dios ha sido concebido como amor, se trataría de un amor polémico o lucha amorosa latente que se despliega en el universo sea a nivel físico o químico, biológico o humano. En su «Cántico cósmico» el poeta místico E. Cardenal interpreta el universo como cópula o coito eterno, ya que del matrimonio de protones con neutrones se produjo la vida, al tiempo que el interior atómico es un caos pero con música (de jazz):

> La luz estaba dentro de las tinieblas,
> y Dios sacó la luz de las tinieblas, las apartó a las dos
> y ese fue el *big-bang*. El yang llama, el yin responde:
> toda cosa coito, todo el cosmos cópula,
> todas las cosas aman y Dios es el amor con que aman:
> jazz cósmico, la materia son ondas, todo uno es dos,
> yo soy tú y tú eres yo, yo soy: amor.

18. M. Valls, *La música en el abrazo de Eros*, Tusquets, Barcelona, 1982.

De la nada vacía llena de urgencia de ser nació todo:
el universo es sexo, todo es dos en el universo.[19]

Como adujo Merejkovsky, el sexo es la trinidad del cuerpo humano. Por su parte, Teilhard de Chardin, como es bien sabido, interpreta la materia como un mar energético regido por una potencia cuasi divina simbolizada por el fuego cuasi amoroso. En su «Himno a la materia» el científico jesuítico bendice su potencia pasional:

Bendita seas, peligrosa Materia, mar violenta, indomable pasión,
tú que nos devoras si no te encadenamos.
Bendita seas, poderosa Materia, Evolución irresistible, Realidad
siempre naciente.
Bendita seas, universal Materia, Duración sin límites.
Bendita seas, mortal Materia, sin tus ataques y arranques
viviríamos inertes y estancados, Savia de nuestras almas.
Te saludo, inagotable capacidad de ser y de Transformación,
potencia universal
de acercamiento y de unión, mediante la cual se entrelaza la
muchedumbre de las mónadas.
Te saludo, Medio divino, cargado de Poder Creador, Océano
agitado por el Espíritu.
Hemos de sublimarte en el dolor, después de haberte estrechado
voluptuosamente
entre nuestros brazos, Carne trasparente.[20]

Obviamente estamos simbolizando. Mientras que las ciencias transcriben nuestra experiencia real en signos, la filosofía transcribe nuestra experiencia real en símbolos. La diferencia estriba en que un signo designa un significado (dado o cósico), pero un símbolo simboliza un sentido (humano). El signo expone una función o funcionamiento entitativo, el símbolo expresa un valor, una significación axiológica. De este modo el símbolo es la exteriorización de un interior o interioridad, de una estimación o sentido. Por eso el símbolo es la figuración o trasfigura-

19. E. Cardenal, *Cántico cósmico*, Trotta, Madrid, 1992. Lamentablemente el poeta místico acaba politizando la evolución del universo como revoluicón encima marxiana, y acabe alabando a las revolucionarias «armas lindísimas» (p. 143).

20. P. Teilhard de Chardin, *Himno del universo*, Taurus, Madrid, 1967, pp. 67 ss.

ción de algo, de modo que el Dios puede comparecer en la escena humana como el símbolo del amor universal.

Hablar de Dios como sentido del universo, tal y como lo sugiere Wittgenstein, sería hablar del sentido del universo como amor explosivo/implosivo, emergente/demergente, polémico y conflictivo. Pues el amor dice a la vez potencia y depotencia, impulso y pulsión, eros o vida y *thánatos* o muerte, expansión e impansión, fuego que alumbra y quema. En este contexto simbólico el Ser heideggeriano como sentido del mundo se define paralelamente por su donación y apropiación, así como por un «estremecimiento de lo divino» que hace pensar en el origen originario del universo mundo. Como en Heráclito, el Ser heideggeriano es la eclosión de lo real desde su emergencia radical, eclosión que implicaría el acontecimiento fundacional de lo real.

Pero en sus «pensamientos poéticos» el propio filósofo germano define el auténtico pensar radical como un:

> Girar entre la nada y el ser
> por un camino de oscuros signos.[21]

(Amor eucatastrófico)

Mientras que el propio Darwin parece afirmar un diseño latente en el universo aunque cruzado por el azar, Einstein descartaba que Dios jugara al azar de los dados. Y, sin embargo, la experiencia del diseño y el azar, de lo racional y caótico, de las leyes y lo aleatorio parece contundente. Quizás Dios no juega a los dados, pero acaso Dios es conjugado por los dados (o bien el universo tras el *big-bang* lo hace por él) hasta cierto límite. De esta guisa, junto al orden y el concierto simbolizado por Dios como símbolo del símbolo (trasfigurador o sublimador), hay que aponer al diablo y lo «diabálico» o asimbólico como contrapunto cohabitado por la contingencia y el azar, la casualidad y el caos, el desorden y la desublimación.[22]

21. Esos oscuros signos son símbolos porque no designan sino que muestran, ver M. Heidegger, *Pensamientos poéticos*, Herder, Barcelona, 2010, p. 51, así como M. Heidegger (*Beiträge zur Philosophie*); al respecto mi libro *Heidegger y el ser-sentido*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2009.

22. Ha sido el amigo E. Trías quien ha introducido en la filosofía el concepto de lo «diabálico»: ver E. Trías, *La edad del espíritu*. Debolsillo, Barcelona, 2011.

Una hermenéutica dualista (gnóstica) situaría el sentido —simbolizado por el Dios puro— en la nada-vacío activo como trasfondo infinito procreador del universo finito o contingente, al modo como en el Génesis el Espíritu divino incuba el mundo en las abisales aguas matriciales. Pero en una hermenéutica dualéctica (encarnatoria) concebimos el universo como la *explicatio* o explicación de la *implicatio* o implicación originaria en la nada-vacío, de modo que el sentido proyectado en Dios redefine a este como una divinidad implicada, «diabálica» o contingenciada. Esto significa que está implícita o implicada en el propio comienzo y, por lo tanto, en la propia divinidad una trama dramática que acaba en explosión o estallido cósmico.

La sutil definición del Dios como amor explicaría la propia implicación de lo divino en lo cósmico, mundano y humano, ya que se trataría de un Dios desgarrado por un amor desgarrador cuyo efecto es la procreación del universo. Por otra parte el amor es la vez expansión e impansión, donación y apropiación, autoafirmación y heteroafirmación, lo que daría cuenta del proceso de procreación del universo y de su ambivalencia ontológica. Significativamente en el caso del cristianismo el monoteísmo de fondo representa la urdimbre constitutiva de lo divino, anudado por las personas de la Trinidad como trama dramática.[23]

La divinidad concebida como amor es una divinidad implicada demónicamente (no demoníacamente) en el mundo, ya que si Dios es amor, el amor es diablesco, lucha afectiva, ágape y eros (*agaperos*), potencia y poder, conatus y pulsión de vida a muerte. El amor es un amor «eucatastrófico» (una catástrofe positiva, pero catástrofe): una especie de delirio racional. A partir de aquí el amor recoge el contramor cual contrapunto implicativo o implicado, pues como dice R. Collins biológicamente: la vida se da en solución acuosa con el juego de la hidrofilia/hidrofobia de las cadenas de carbono, juego que permite la formación de membranas.[24]

En esta perspectiva el amor es pro-creativo y, por ello, eucatastrófico: polémico y conflictivo, dramático, compareciendo como quintaesencia simbólica de un universo violento y articu-

23. Puede consultarse Joh Polkinghorne y otros, *La obra del amor. La creación como kénosis*, Verbo Divino, Estella, 2008.

24. R. Collins. *La evidente elegancia del ajuste fino.*

lado, bello y espectacular, amoroso y terrible, basado en la dualéctica o biunidad de los contrarios. En este contexto nuestra existencia es tragicómica, ya que hay una línea cómica que nos mantiene en vida y una línea trágica que nos conduce a la muerte. La existencia es coexistencia de vida y muerte, en cuya dialéctica paradoxal la vida acaba como mortal o efímera y la muerte como vital o liberadora (inmortal). Pues bien, en nuestra reflexión hemos planteado el sentido y sinsentido de la existencia, afirmando el primero y tratando de remediar el segundo. La cuestión estriba en que el fundamento del sentido comparece quebrado por el sinsentido, cuya irremediabilidad última simboliza la muerte, la cual ha de asumirse positivamente (aunque sufriendo su negatividad). El universo resulta así el enigma de un sentido tramático, dramático y traumático, cuyo símbolo es su propio potencial.

(Sentido y sinsentido)

La figura/figuración del Dios en la cultura señala en perspectiva filosófica la presencia de una ausencia, la apertura al Otro y la Otredad, la compresencia de el/lo alienígena. Pues la evolución universal abre un espacio de alteración y alteridad, cohabitado por los Otros. Si la física habla de la materia oscura o perdida, por cuanto no sabemos dónde está, la filosofía debe abrir nuestra finitud al infinito o al menos al infinito cuantitativo o indefinido (interpretado por Cantor como un conjunto numérico que admite siempre un plus o añadido). Pues, en efecto, todos procedemos físicamente de la llamada «sopa primordial», cuya evolución está aún por ver. Por eso físicamente el sentido del universo radica abiertamente en su desenvolvimiento o explicitación del punto cero o implicado (para decirlo con D. Bohm). El sentido del universo adquiere entonces un sentido transhumano.[25]

La cuestión del sentido queda abierta, mas el hecho de que quede abierta señala ya una apertura y no una cerrazón u oclusión, si acaso una oclusión que, como la de la muerte, nos abre

25. Puede consultarse D. Bohm *La totalidad y el orden implicado*. Kairós, Barcelona, 2008.

radicalmente a la otredad (apertura radical que comparte por cierto con el amor). Toda la literatura universal ha coimplicado el amor y la muerte. Si nuestra lectura filosófica de la física tiene algún valor, entonces la clave del sentido está en la apertura radical simbolizada coímplicemente por el amor y la muerte, ya que entre el amor y la muerte la vida sería meramente un episodio, un puente o tránsito, la peligrosa pasarela que reúne el comienzo y el fin, la emergencia y la demergencia, la explosión o *big-bang* y la implosión o *big-crunch*.

Pero entretanto nuestra hermenéutica ha revertido los valores clásicos del sentido y del sinsentido, pues de acuerdo con nuestra revisión axiológica el sentido se coloca en el sinsentido y viceversa, como el ser en el vacío-nada, el amor en la lucha procreadora, Dios es la inmanencia y la emergencia, la vida en la muerte (*requies aeterna*). Todo ello quiere decir que la auténtica realidad no es la externa, entitativa y funcional, sino la interna, surreal y simbólica. En donde el símbolo es el signo de algo enigmático o mistérico, sagrado o numinoso, cifrado o implicado. Mas a este secreto a voces del universo sólo accede el «alma» en cuanto conciencia simbólica del sentido y conciencia axiológica del valor (el cual no es sino que vale o vibra relacionalmente). Esto vendría a significar finalmente que en el sinsentido que parece ofrecer la ciencia radicaría paradójicamente el sentido filosófico clásico, tal y como se verifica en la divinización de la materia por parte del materialismo científico, lo cual nos lleva a una materia divina o sustrato cuasi divino del universo. La ausencia de Dios en la ciencia se suple por la presencia de lo divino siquiera contingenciado, así como una trascendencia inmanente.

He aquí que la dualéctica ontológica que traspasa la realidad macro y micro hace que podamos hablar de legalidad y caos, ley y aleatoriedad, Dios y dados, lo divino y lo diabálico, lo determinado afirmado por D. Bohm y lo indeterminado afirmado por Heisenberg. John Bolkinghorne ha explicitado así esta cuestión central del orden y el desorden del universo mundo:

> El estudio de sistemas complejos ha servido para recalcar que nuestras descripciones de los procesos físicos debe tener un carácter dual, que incluye no sólo la energía sino lo que podría llamarse el «modelo». El funcionamiento futuro de un sistema

caótico no queda totalmente al azar, pues el sistema se despliega como una especie de *desorden ordenado*. Lo que va a ocurrir no es predecible, pero está limitado por una amplia pero estricta gama de posibilidades a la que técnicamente se denomina «extractor extraño». Consta este de una cartera de movimientos futuros, todos ellos de igual energía pero diferentes en el modo de desplegarse.

Por otra parte, los sistemas no son aislables de las influencias de su entorno. Hay que tratarlos por ello holísticamente en su contexto total. Resulta así que el nexo causal del mundo es sumamente complejo, al implicar, junto a este carácter de no-aislable, un grado muy alto de mutuo «enredo» y retroalimentación entre sistemas, cuya separación espacial nos haría creer ingenuamente que podrían tratarse por separado.[26]

Desde la «caología» contemporánea la nada-vacío inicial del universo puede considerarse como un caos originario del que surge todo, como en la Teogonía de Hesíodo. Pero hay que tener en cuenta que aquí el caos es concebido no como puro desorden sino como desorden transido de orden, no como mera confusión sino como difusión o apertura posibilitante, apertura implícita en el radical griego de «caos» como «bostezo originario», cuya indefinitud acaba por definirse posteriormente: paso de la adormición al despertamiento, de lo virtual-potencial al acto o actuación, de lo concentrado a su descentración, de lo borroso a la claro y de la cristalización a su vidriación. Como dice Joel de Rosnay, quizás la historia evolutiva es el artefacto de una conciencia que adquiere conciencia de sí misma.[27]

(La nada y el ser)

La coimplicación física de orden y caos refleja la coimplicación metafísica de logos y *pathos* o armonía y disonancia (y viceversa). En la metafísica clásica de Aristóteles el orden y concierto del universo está simbolizado dualísticamente por el fondo divino (*theion*) frente al desorden y desconcierto humano-mun-

26. John Polkinghorne, *La obra del amor. La creación como kénosis*, Verbo Divino, Estella, 2008, pp. 138-139.

27. Consultar H. Reeves, J. Rosnay, Y. Coppens, *La historia más bella del mundo*, Anagrama, Barcelona, 2007.

dano. Pero en nuestra hipofísica el trasfondo divino es ya una armonía o equilibrio amenazado por la disarmonía y desequilibrio, pues la originaria nada-vacío implica un estado de inestabilidad que acaba desestabilizándose y estallando. En donde lo divino comparece removido diabálicamente hasta su explosión, del mismo modo como el amor es la vez gracia y tentación o pecado, elevación y caída. Podríamos hablar entonces de un orden desordenado, de un silencio que vibra hasta el ruido, de una nada que queda anonadada y anihilada por el estrépito del serente. A raíz de ello cabe entender por qué hay ser en lugar de nada (porque la nada queda anihilada o subsumida por el ser). Pero ahora la pregunta clásica revierte y se convierte en la cuestión de por qué hay nada en lugar de ser (porque la nada es el fundamento desfundante del ser).

Así que la pregunta radical ya no es por qué hay ser en lugar de nada, sino por qué la nada es tanto más fuerte o sólida que el ser, ya que el ser es un accidente de la sustancia nada, un relleno espaciotemporal o contingente del vacío o vaciado eterno, un contrapunto. La auténtica pregunta filosófica es entonces por qué hay esencialmente nada e inesencialmente ser, y ello se debe a que la nada es más radical que el ser (radicado en la nada), así como lo lleno está posibilitado por el vacío fundacional. Entre el ser de la gallina y la nada del huevo hay sin duda una dualéctica o coimplicidad, aunque hermenéuticamente el huevo resulta anterior a la gallina, como lo implícito a lo explícito y la implicación a la explicación, como el amor antecede al hijo y la potencia al acto o actuación, como la posibilidad precede a lo real, lo latente a lo patente y el interior al exterior.

En un tal esquema hermenéutico el Dios o la divinidad no puede ya calificarse de Todopoderoso u Omnipotente, sino si acaso de omnipotencial y omnipotenciante (términos suficientemente ambiguos como para no hacerse excesivas ilusiones ontoteológicas). En cualquier caso, en nuestra hermenéutica el Dios ya no es la razón o explicación (abstracta) del universo, sino la pasión o implicación universal: la divinidad implicada e implicante, que sufre nuestra suerte vital, mortal y resurreccional o transfiguracional. En semejante esquematismo filosófico la vida es el exilio originado o mundano, mientras que la muerte es el retorno al origen o trasmundo (descanso eterno).

Llegamos así a ciertas conclusiones (im)pertinentes. Por una parte cabría afirmar que el sentido del ser cuasi divino está en la nada demónica, pero a su vez el sentido de la nada está en el ser. Ahora bien, mientras que en «El ser y la nada» Sartre abre el ser a la nada como libertad o liberación del ser compacto, en nuestro caso abrimos la nada sellada o signada, sigilosa y silenciosa al ruido del ser consignado o codificado por la nada como vacío cuántico. La dualéctica de nada y ser afirma que la nada cuántica implica el ser, y el ser implica la nada. Según Heráclito o Hegel nada y ser, tras larga lucha, acaban siendo idénticos; según la teoría de N. Bohr los contrarios son complementarios. En nuestro caso preferimos hablar de dualéctica y coimplicación. En todo caso la nada no aniquila, como suele decirse, sino que anhila /enhila la realidad. El ser debería rescribirse ahora como (no)ser, el cual significa la esencia del universo y nuestra propia esencia. Por eso deberíamos atrevernos a ser y no ser, a vivir y a morir, a ser alguien y nada de ser: alma que es y no es. Ya Aristóteles concebía el alma como siendo todo (y por lo tanto nada del ente en particular), al tiempo que asumía la materia del universo como un ser que no es, una nada relativa (*me-on*) o cuasi nada, aunque no la tomara en serio sino en serie.[28]

(Potencialidad y virtualidad)

La realidad descrita por la física actual podría denominarse una realidad virtual, puesto que se sitúa entre la nada y el ser, entre lo originario y lo originado, entre el vacío y el ente, entre la potencia y la patencia, entre lo surreal y lo real en su realización. Pero esa posición medial de la realidad es una posición contaminada, una mezcla o cruce de nada y ser. Por una parte, la nada-vacío originaria no es una nada nihilista sino preñada y pregnante de ser, una nada potencial y un vacío virtual activo. Por otra parte, la explosión del ser-ente está cruzada no sólo por el vacío de origen (nada) sino por el vacío constitutivo o vaciado continuo de ser (por los colapsos y finalmente la impansión o

28. Ver Heráclito, *Fragmento*; Aristóteles, *Metafísica*; Hegel, *Ciencia de la lógica*; N. Bohr, *Teoría atómica y conocimiento humano*.

muerte entrópica). De este modo, la nada está impregnada de ser y el ser está impregnado de nada.

Ahora bien, una nada albergadora de ser y un ser transido de nada da como efecto o resultado una «realidad virtual» siquiera activa. La virtualidad física se define técnicamente como la permanencia tránsfuga de ciertas partículas llamadas precisamente virtuales porque constituyen un vacío no vacío sino energético, en el que pares de partículas se aniquilan casi inmediatamente. En esta visión física de lo virtual, la virtualidad no llega a ser realidad en-sí pero se experimenta por sus efectos. En otros contextos físicos las partículas virtuales vehiculan fuerzas y, más concretamente, las cuatro fuerzas fundamentales. Así considerado lo virtual comparece en física como una especie de irradiación de fondo, a modo de sentido latente o emergente.

Cabe hablar del vacío cuántico virtual como un vacío potencial, al modo como lo concibe a otro nivel el taoísmo, el budismo y la mística. Un tal vacío no es nada sino irradiación de sentido latente/latiente, simbolizando así la latencia del sentido. Sin embargo, hay una visión nihilista de lo virtual que lo despoja de toda potencialidad de sentido, interpretándolo como mera simulación de lo real en un contexto vacío o vaciado de sentido, o sea, como mera representación electrónica de las cosas. En donde lo virtual se vacía de todo simbolismo y antropomorfismo para ofrecerse como el sustrato nihilista de la ideología posmoderna. Así que hay una virtualidad pura (ciberespacial) en la que el ser es representado por la nada; y hay una virtualidad impura (potencial o física) en la que la nada es representada por el ser. Hay pues una cierta diferencia entre la virtualidad física (potencial) y la virtualidad irreal (virtual), ya que esta se presenta como lógico-matemática y, por tanto, como nada significativo propiamente. Sin embargo, desde nuestra perspectiva esa nada es un número cero pero pitagórico, el cual simboliza no la aniquilación sino la anihilación del ser subsumido en su vacío o vaciado ontológico.

El nihilismo posmoderno se ha dejado obnubilar por la virtualidad nihilista, al enunciar que el sentido no tiene sentido. Pero frente a semejante nihilismo reduccionista aquí hemos afirmado un nihilismo simbólico, el cual recogería la actual cosmovisión física, al tiempo que radicaliza la vieja concepción del ser como procedente de la nada (*ex nihilo*). Y, en efecto, la procrea-

ción física del universo procede de una nada-vacío, lo que está de acuerdo tanto con la concepción cristiana como con la revisión heideggeriana: *omne ens ex nihilo fit* (todo ser-ente proviene de la nada). Frente al idealismo clásico, según el cual de la nada no proviene sino nada (*ex nihilo nihil fit*), aquí se afirma un nihilismo original, pero un nihilismo simbólico y no asimbólico, potencial y no meramente virtual, surreal y no propiamente real, significativo y no insignificativo o nihilista.[29]

Digamos que la realidad auténtica que nos ofrece la ciencia es un cruce de otencia física u virtualidad metemática, lo que la redefiniría como una realidad que es y no es metafísica o surreal, pitagórica o simbólica: en efecto, la realidad dice flujos, fluencias e influencias, redes y cuerdas, ondas y relaciones, vacío lleno y lleno vacío o vaciado, nada-ser y ser-nada, urdimbre tramática. Por eso a raíz de la física cuántica se puede hablar de una visión del mundo ideal-real, como hizo A. Wenzl, o bien real-ideal, ya que en la cosmología actual se entremezcla lo virtual y lo real, lo potencial y lo actual, la subjetividad del observador y la objetividad de lo observado, el tiempo y el espacio, la parición o aparición y la apariencia. La diferencia estriba en que la realidad física virtual se interpreta como potencial, mientras que la realidad informática virtual se interpreta como representacional (abstracta). Pero no debería olvidarse que la potencialidad física es la base física de la posibilidad semiótica o simbólica (aunque a su vez lo semiótico-simbólico o pitagórico es base significante de lo físico).

En la física contemporánea la impura virtuallidad potencial (experiencial) comparece en el vacío cuántico. El cual es un estado de mínima energía posible o energía de punto cero, pero que contiene ondas electromagnéticas fluctuantes y partículas que aparecen y desaparecen. Una partícula virtual en física es una partícula temporal, siquiera su tiempo sea muy corto, mientras que una partícula virtual en informática no tiene tiempo vivido sino mero espacio abstracto. El campo energético en física es un conjunto de efectos posibles, potencialidad que funda la posibilidad real o simbólica y finalmente la probabilidad. En el fondo de esta discusión subyace la cuestión de la preeminencia

29. Sobre el nihilismo véase mi diálogo con G. Vattimo en nuestro librito *El sentido de la existencia*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2007.

de lo lógico-matemático o ideal (la idea que funda un ideal-realismo) o bien de lo físico-experimental (la experiencia/experimento que funda un real-idealismo). Pero significativamente, tal y como lo hemos planteado, hay una coimplicación de la idea y la materia, de pautas racionales y acontecimientos caóticos, de lo a-priori y lo a-posteriori.[30]

Llamamos signo virtual al signo vacío (*signum vacuum*), un vacío que empero posibilita la simbolización. Por eso el auténtico signo virtual no es nihilista sino potencial, pues un signo potencial es un signo preñado o impregnado, como diría Cassirer. El signo pregnante es el símbolo en cuanto signo del sentido o, como lo definió la filosofía teológica, el signo de algo sagrado (*signum sacrae rei*). En donde lo sagrado mienta algo y nada, e *in extremis* la nada simbólica, el vacío enigmático, el sentido implícito o implicado. La visión nihilista suele decir que los signos virtuales de nuestro espacio cibernético no simbolizan nada, pero mi respuesta introduce un matiz: simbolizan precisamente la nada (potencial). La diferencia entre el nihilismo potencial y el nihilismo virtual es que aquel procede de la física, mientras que este se basa en la lógica matemática malentendida un simbolismo puramente abstracto, sin tener en cuenta que es un simbolismo abstractivo-de lo potencial.[31]

Afirmamos pues el simbolismo potencial e imaginal frente al virtualismo artificial y abstracto basado en la mera posibilidad (abstracta). El caso es que el simbolismo sirve de mediación entre el cerebro primitivo (procedente de los reptiles) y el nuevo cerebro o neocórtex procedente de los primates. El cerebro reptiliano se basa en la supervivencia, el neocórtex se basa en la abstracción. Pero entre la supervivencia y la abstracción está la con-vivencia típicamente humana propia del cerebro medio o *mesencéfalo*, proveniente de los pájaros: un cerebro medial basado en la socialidad y el cuidado que da paso a la afectividad típicamente humana. Pues el hombre no es un animal racional sino afectivo, cuyo precipitado es el amor y no la razón descar-

30. Al respecto ver W. Strobl, *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1972, artículo «Nueva física». Para el vacío cuántico (*quantum vacuum*), ver W. Dittrich, *Probing the quantum vacuum*. Al respecto J. Barraw, *La trama del universo*.

31. Consultar al respecto mi diálogo con el wittgensteiniano Isidoro Reguera, en mi obra: *Nietzsche: la disonancia encarnada*, Libros del Innombrable, Zaragoza, 2010.

nada. Lo cual se muestra en todo el proceso evolutivo del universo que arrib al hombre, proceso no explicable racionalmente pero sí implicable transracionalmente como un proceso de amorización o amor: el cual dice a la vez razón y locura. Sin la razón la realidad no diría articulación, sin la locura la realidad no sería tan surreal.[32]

El distintivo humano no es la razón pura sino la razón simbólcia, como lo prueba la hominización del hombre de Cro-Magnon con su capacidad de imaginar el otro mundo, y por lo tanto, otros mundos con su simbología sublimadora y su vista de pájaro (panorámica). El hombre racional-abstracto no ha comparecido aún en la tierra, pues hasta ahora el llamado homo sapiens es simplemente un hombre sentimental que ha inventado el amor y la guerra, y que no es ni sabio ni sapiente, sino más bien un hombre incipiente/insipiente (*homo incipiens/insipiens*). Por lo que respecta al homo abstractivus se trata de un proyecto o proyección, y habrá que situarlo en coordenadas futuras, quizás cuando el hombre terrestre colonice ciertos espacios interestelares y funde por fin su mecánica y su robótica, más allá del humus terrestre, flotando ingrávido en una atmósfera vacía poshumanamente.

(Conclusión)

La dualéctica de sentido y sinsentido, positividad y negatividad, prosigue su curso coimplicativo en el universo mundo. Habría que recordar que los cometas que antes fueron destructores, luego fueron portadores de moléculas complejas de vida. El primitivo canibalismo negativo de nuestros antepasados pudo procrear la sexualidad como sublimación biológica del comer físico. Por lo demás, el positivo oxígeno que posibilita nuestra vida es un veneno que la envenena con los llamados radicales libres. Físicamente, la clave de la realidad cósmica, biológica o humana está en su realización o desarrollo, lo que es un modo o modismo filosófico de universalizar la *selección natural* (frente

32. Curiosamente el cerebro simbólico o imaginal ha sido infravalorado por el abstractivo, como muestra la expresión internacional «tener pájaros en la cabeza», aunque el cristianismo simbolice al Espíritu Santo como una paloma.

a la tradicional elección sobrenatural) a través de la complejidad que introduce la evolución como sentido inmanente del universo. La conciencia y su emergencia autorregulativa parece inscrita en la inconsciencia del cosmos, y ha llegado a manifestarse a través de mutaciones azarosas y estados/estadios caóticos que se organizan.[33]

En el universo hay una necesidad simbolizada por las leyes físicas que, como las representadas por las cuatro fuerzas, resultan fundamentales para la cohesión/coherencia del cosmos y el mundo. Pero esas leyes necesarias se encarnan en la contingencia de los acontecimientos contextuales y medioambientales. De este modo podemos hablar der una voluntad no ciega en el universo, pero tampoco clara, predeterminada o rectilínea: se trataría de una voluntad plural y abierta, algo estrábica, que funciona por tanteo, ensayo y error, buscando una salida exitosa a su impulso o pulsión articuladora.

La clave de la contingencia está en que algo puede ser y no ser, con lo cual volvemos de nuevo a nuestra coafirmación de LA nada y el ser, del azar y la necesidad situados en un correlacionismo generalizado. Pues como decía el viejo Averroes, nada es tan contingente como para no tener algo de necesario, aunque también viceversa frente al propio Averroes seguido por Tomás de Aquino: nada es tan necesario como para no tener algo de contingente: ni siquiera Dios, como lo muestra la divinidad pagana que emana o la divinidad cristiana que se encarna, ni siquiera la lógico-matemática cuya numerología no es meramente cuantitativa sino cualitativa y simbólica, relacional y contingenciada.[34]

Como ya adujimos, nuestra interpretación filosófica de ciertos datos científicos es una interpretación metafísica de la física, la primera desconoce a la segunda y esta a la primera, de modo que nuestra interpretación adolece de intuitiva, hipotética y aproximativa. Aproxima la filosofía a cuestiones cuánticas actuales, y ello porque también la física actual opera con conceptos filosóficos y cosmovisionales. En realidad, el propio modelo

33. Al respecto J. Barrow, *El universo como obra de arte*, Crítica, Barcelona, 2007.

34. Sobre Avicena y la contingencia ver W. Strobl, *Gran Enciclopedia Rialp*, Madrid, 1972, artículo «Contingencia».

unitario del universo, la cosmología fundamental del mundo está en discusión. Hemos hablado del comienzo universal del universo como *big-bang* o gran explosión originaria, que según unos parte de una singularidad de volumen nulo e infinita densidad y energía, y según otros de la nada-vacío virtual o potencial, así pues de una nada-vacío en el que hay fluctuaciones energéticas de carácter cuántico, de modo que una fluctuación puede originar la creación espontánea de materia y antimateria. Pero también hay algunos, presididos por M. Bojowald, que ponen el comienzo de nuestro universo en un punto de volumen mínimo y energía máxima (si bien no infinita), proyectando antes del *big-bang* un universo en contracción por colapso y rebote de otro universo previo.[35]

Así que la teoría física fundamental sobre el origen del universo parte de un origen concentrado y explosivo denominado *big-bang*: todo el universo estaba contenido en un solo punto ardiente del espacio vacío, en el que surge una inflación expansiva. En esta postura clásica el *big-bang* ofrece las pautas o leyes grabadas en dicho origen. La posición complementaria es una posición más «caótica», ya que no busca los patrones del *big-bang*, sino que busca la matriz primordial en la nada-vacío que, en la física cuántica, tiene estructura.

Junto a la búsqueda del origen del universo sea clásicamente en el ser del *big-bang* sea posclásicamente en la nada-vacío del *bing-bang*, la física cuántica trata de proyectar el fin o final del universo. El cual podría no darse por tratarse de un universo en expansión indefinida o eterna, aunque más probablemente se piense en una expansión que acaba en impansión o colapso, por desintegración de la materia dispersada en un espacio vacío o vaciado en el que es posible su desaparición aunque también su reaparición en un nuevo *big-bang* y así sucesivamente. Finalmente está como adujimos la teoría alternativa llamada «ekpirótica», según la cual nuestro universo procedería del choque con otro universo.[36]

35. Ver M. Bojowald, *Antes del big-bang*, Debate, Madrid, 2010.
36. Al respecto P. Parsons, *50 teorías científicas*, Blume, Barcelona, 2010.

(Final)

La escritura de este artículo se debe a una leve aproximación a ciertos resultados hipotéticos de la ciencia física tras mi jubilación, lo que al principio facilitó trascender el narcisismo antropológico, aunque para caer en la visión descomunal de un cosmos en expansión alocada. Experimentaba la pérdida de anclaje en semejante cosmovisión cuando realmente me caí en un día de lluvia y me rompí el húmero. En la posterior cura, convalecencia y rehabilitación pude reflexionar sobre mi pérdida teórico-práctica del pie en el cosmos hasta lograr hacer de nuevo pie en el mundo a través de mis ejercicios y lecturas, recuperando poco a poco la posición del hombre en el universo siquiera tránsfugamente. De este modo, la enfermedad y su crisis se me aparece como un vacío exigitivo de complección, un contrapunto que posibilita reubicarse, una negatividad que aporta positividad y, por qué no, una coartada para evitar excesivas responsabilidades en la propia escritura...

O la enfermedad como vacío antropológico que facilita una nueva salubridad, frente al mundo inmóvil de la vida anclada. Quizás a causa de todo ello no es el amor correspondido o feliz, sino el amor contrariado el que permanece en el alma doliente y voluptuoso, el amor descarriado, perdido y hallado virtual o potencialmente (acaso póstumamente).La enfermedad sería, ya lo intuyó Nietzsche, el hueco o revés, el repliegue que condiciona por contraste la experiencia más vital. Por eso la opacidad del dolor sirve de necesario contraluz a la diurna luminosidad de la alegría, como el dolor al amor. Todo auténtico poeta sitúa el amor —símbolos del sentido de la vida— en un contexto cósmico trepidante:

> Es el amor quien canta, delira locamente,
> con su bella locura planetaria y terrena,
> con su dolor ardiente, sonoro, profundísimo.
> En la noche vastísima y profunda se oye
> un cántico tremendo, angustiado, encendido,
> abisal melodía de las sangres amantes,
> poderosas, brutales, celestes, sin camino.
> ¡Ay, los bellos amantes! ¡Ay, los ciegos amantes,
> tan abrasados, sordos, puros y enloquecidos!
> ¿Qué tenaz sol les convierte en dioses,
> en dioses torturados y locos, brillantísimos?

Es el amor que llega cual rosa delicada
y estalla luego, amantes, en celestial locura,
en conmoción confusa de cielos y de abismos.
Van heridos, tremendos, alucinados, duros,
estos locos celestes, transparentes, divinos.
Jamás fueron felices por más que lo parezcan:
se queman en su dicha, se abrazan en su brillo,
mientras giran eternos, impasibles, los astros
por un helado cielo desolado y tranquilo.
Oscuro gira el mundo, tremendo y sin destino.[37]

Meditando al respecto uno diría que es propio de la vida enfermar y es propio de la enfermedad sanar, un escenario que se sitúa entre el extremo de la vida y el extremo de la muerte. Pero tales extremos se tocan, de modo que la enfermedad simboliza la muerte latente en la vida, mientras que la sanación simboliza la vida latente en la muerte (la cual resulta también parte de la vida como su radical sanación final). Por otra, en la enfermedad defendemos la vida como no lo hacemos en la experiencia asegurada, cotidiana o aburrida, de modo que comparece paradójicamente como un motor móvil por cuanto moviliza la vida y también la muerte. De la que dijo Heidegger:

La muerte nos salva a ti y a mí:
la muerte es el resguardo de la diferencia del ser
en cuya irradiación de ser somos usados como los suyos,
figura primordial de la diferencia del ser
—inaccesible a la aniquilación—
en lo uno amismante.[38]

En la condena de la muerte encontramos paradójicamente la salvación: en la erosión del cuerpo mortal recuperamos el alma volátil del principio, la nada-vacío del comienzo cero, el abismamiento en la mismidad del todo-uno-nada. En efecto, significativamente Heidegger mienta como diferencia del ser la nada: el ser-nada como liberación del ente y desasimiento de los entes,

37. Rafael Morales, *Obra poética*, Espasa, Madrid, 1982, pp. 85 s., 87.

38. M. Heidegger, *Pensamientos poéticos*, obra citada, pp. 221, 331 y 370. Ver también K. Nishitani, *La religión y la nada*, Siruela, Barcelona, 2002. Finalmente sobre la teoría total del universo, S. Weinberg, *El sueño de la teoría final*, Crítica, Barcelona, 2010.

como la apertura radical y el silencio trascendental simbolizados respectivamente por el amor y la muerte:

> Amar es el desasir de aquellos que son en la diferencia:
> Morir quiere decir seguir viajando a los campos de la merced
> del último dios, pues sólo en la muerte somos,
> siendo en la diferencia la brecha.
> No esto ni aquello, ni por lo demás un qué cualquiera:
> pura nada de lo ente, así campa para nosotros de antiguo
> la diferencia del ser: regresando sólo a lo que elude,
> recogiéndose en la nada para la irradiación de la verdad.[39]

El ser encuentra en la nada la irradiación de su verdad: una verdad que gira entre la nada y el ser, entre el ser y la nada, coimplicativamente.

39. M. Heidegger, *Pensamientos poéticos*, obra citada, pp. 229, 238, 152 y 269. Para los autores y temas de este artículo puede consultarse selectivamente la red-internet.

ÍNDICE

PRÓLOGO, *por Andrés Ortiz-Osés* 9

PREÁMBULO EXISTENCIAL 13

INTRODUCCIÓN 19

I
EL DESCUBRIMIENTO DEL LENGUAJE
EN LA FILOSOFÍA MODERNA

1. La tradición humanista y el lenguaje 25
2. La aproximación filosófica al lenguaje de W. von Humboldt 49
3. El lenguaje en *Filosofía de las formas simbólicas* de Cassirer 69
4. La hermenéutica filosófica de Gadamer y el lenguaje 89

APÉNDICE. Lenguaje y simbolismo en la hermenéutica de Ortiz-Osés 103

II
FILOSOFÍA Y SIMBOLISMO

1. La potencia simbólica de la imagen 143
2. La sentencia de Anaximandro, *en colaboración con Javier Alonso Aldama* 171
3. Sócrates y el modelo pedagógico griego 181
4. El carácter «más filosófico» de la poesía en Aristóteles, *en colaboración con Javier Alonso Aldama* 195
5. El viaje romántico 207
6. Música y simbolismo. Mito, poesía y filosofía en el drama musical wagneriano 217
7. George Santayana: el simbolismo y la paradoja del ser humano 231

8. Heidegger y el simbolismo de la tradición metafísica 251
9. La imaginación como cimiento de nuestro mundo: C. Castoriadis 265
10. El simbolismo en la novela: Michel Tournier y la búsqueda de la creatividad 275
APÉNDICE. El símbolo en la hermenéutica de Eranos 287

III
LA ARTICULACIÓN DEL MAL

1. Satán o la violencia mimética 303
2. Sobre el mal y lo negativo 317
3. Las relaciones entre cultura y violencia en la modernidad 343
4. La idea de progreso y el problema del mal 367
CONCLUSIÓN 377
EPÍLOGO. Hermenéutica cosmológica: un mundo problemático, *por Andrés Ortiz-Osés* 381

EL SENTIDO NO ES ALGO EXCLUSIVO de la Hermenéutica, algo que ella domine o administre. Es más bien la Hermenéutica la que tendría que comprenderse como una actividad puesta al servicio del sentido e incapaz de agotarlo, acotarlo o contenerlo. Pues el sentido no le pertenece a la Hermenéutica, sino que, a la inversa, es la Hermenéutica la que se pone al servicio del sentido. Dicho sentido sería aquello que de un modo u otro siempre persigue o anhela, aunque sea en negativo, el ser humano, ese animal intérprete o simbólico que genera una pluralidad de lenguajes culturales en cuyo interior, como en una retorta alquímica, se articula y configura, o se desfigura, el sentido. La búsqueda del sentido, como el amor a la sabiduría propio de la filosofía, es inacabable: una aventura infinita. La necesidad de búsqueda puede servir para comprender que la interpretación humana, nuestra hermenéutica, consiste en asumir, sobrellevar y aceptar el sinsentido efectivo, patente, óntico-literal, aunque intentando abrirlo, en la medida de lo posible, a un sentido afectivo, latente, ontológico-simbólico, que si bien no se presenta de un modo directo, sólo por el hecho de buscarlo, ya nos guía, al menos, como querían Sócrates y Nicolás de Cusa, hacia una «docta ignorantia». Nuestra búsqueda en *El sentido de la Hermenéutica* se articula en tres grandes ejes temáticos: el estudio de la estrecha relación que la filosofía mantiene con el lenguaje (y viceversa), la consideración y el seguimiento de la presencia del simbolismo en la filosofía y, por último, la reflexión sobre lo que de un modo muy general podemos llamar «el problema del mal». Tres temas que bien pueden servir como inicio de esa aventura de la Hermenéutica que es uno de los avatares de la Filosofía.

LUIS GARAGALZA (Bilbao, 1959) es doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto y profesor del Departamento de Filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea. Su línea de investigación se centra en las relaciones entre hermenéutica, filosofía, lenguaje, simbolismo y cultura. Ha publicado *La interpretación de los símbolos* (1990), *Introducción a la hermenéutica contemporánea* (2002), ambos en esta misma Editorial, y colaborado con A. Ortiz-Osés en *Euskal mitologia / Mitología vasca* (2006). Asimismo, ha traducido diferentes artículos de *Eranos-Jahrbücher*.

ISBN: 978-84-15260-95-0
9 788415 260950

www.anthropos-editorial.com

EL SENTIDO DE LA HERMENÉUTICA
GARAGALZA ARRIZABALAGA, LUIS
1 2014
LI A081
EDITORIAL ANTHROPOS